



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)
In Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa
Mediterranea

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Titolo:

L'Epistola sulle definizioni e descrizioni delle
cose di al-Kindī

Sottotitolo:

Le definizioni di *filosofia* e *virtù*

Relatore

Ch. Prof.ssa Antonella Ghersetti

Correlatore

Ch. Prof.ssa Olga Lizzini

Laureando

Vincenzo Latrofa
Matricola 826510

Anno Accademico
2013 / 2014

DEDICATORIA

A chi nella mia famiglia ha già reclinato il capo:

A mia Nonna Mariagiovanna Epifanio

(26/07/1932 – 12/05/2013)

Donna energica e paziente, ilare e tenace.

La distanza ci ha separati per mesi e mesi

La morte ci dividerà per anni e anni

Ma l'amore che ci ha uniti in vita ci terrà uniti per sempre;

E

A mio Nonno Vincenzo De Palma

(23/10/1919 – 06/10/2008)

Uomo cheto e generoso, longanime e dolce.

Sei stato e sarai sempre

L'uomo che vorrei diventare

Il mio maestro di vita

Il mio punto di riferimento

“Un bel morir tutta la vita honora”

Francesco Petrarca

“Le radici profonde non gelano”

J. R. R. Tolkien

E

Alla Puglia, *imago matris*,

La terra in cui vidi sorgere l'alba dei miei giorni;

Che io possa al vespro non esserne tenuto lontano, *imago mortis*.

Imago matris:

“Faut-il partir? rester? Si tu peux rester, reste;

Pars, s'il le faut”

Charles Baudelaire

Imago mortis:

“Caelo tegitur qui non habet urnam”

Lucano

Melbourne, 25/05/2014

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio la Relatrice Prof.ssa Antonella Ghersetti e la Correlatrice Prof.ssa Olga Lizzini per il costante e paziente lavoro di supporto, di revisione, di suggerimento e correzione. A entrambe riconosco il ruolo di *mâitre à penser*.

Contenuti della tesi:

- **Premesse e obiettivi della Tesi**
- **Cap. I : Introduzione storica**
- **Cap. II : Al-Kindī e la mu‘tazila**
- **Cap. III : Le definizioni in filosofia**
- **Cap. IV : L’*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* di al-Kindī**
- **Cap. V: Traduzione dell’*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* di al-Kindī**
- **Cap. VI: Analisi delle definizioni di *filosofia* e *virtù***
- **Conclusioni**
- **Appendice I: Glossario dei principali termini filosofici arabi**
- **Appendice II: Testo arabo dell’*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* di al-Kindī (secondo l’edizione di Abū Rīda)**
- **Bibliografia**

Premesse e obiettivi della Tesi

Questa tesi si concentra principalmente sull'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*, il cui titolo originale è *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā*, di al-Kindī.

Tuttavia, prima di procedere alla traduzione e all'analisi di questa *Epistola* abbiamo ritenuto opportuno fornire un quadro sulla figura di al-Kindī, sul suo ruolo nella fase delle traduzioni massicce dal greco all'arabo come capo di una squadra di traduttori, e sul suo impegno come filosofo.

Questo resoconto viene tracciato nel primo capitolo, chiamato genericamente *Introduzione storica*. Questo capitolo muove da un quadro storico dell'epoca in cui al-Kindī visse a delle considerazioni specifiche sulla nascita della filosofia in campo arabo-musulmano e sul ruolo che al-Kindī vi ebbe.

Si trovano accenni in questo primo capitolo al rapporto controverso, e per lungo tempo di difficile analisi, fra al-Kindī e la corrente teologica predominante nell'epoca in cui visse: la *mu'tazila*.

In virtù della specificità e della, quantomeno apparente, spigolosità della questione, si è preferito riservare un diverso capitolo ad essa: il secondo. Nel secondo capitolo, intitolato appunto *al-Kindī e la mu'tazila*, vengono messe in dialogo le teorie di alcuni studiosi circa il rapporto che il filosofo ebbe con questa scuola teologica.

Successivamente, si approda ad una discussione più dettagliata delle definizioni in filosofia. L'abbrivo di questa discussione è il saggio di Abelson sulle definizioni in filosofia¹. Questo saggio, pur essendo stato scritto oltre 40 anni fa, è ancora oggi il saggio canonico sulle definizioni in filosofia poiché è ancora oggi incluso nella *Encyclopedia of Philosophy*.

Dopo questa discussione di carattere teorico, si passa, nel quarto capitolo, ad una trattazione specifica sull'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*: collocazione storica del testo, dubbi sulla sua paternità, caratteristiche linguistiche, filosofiche e strutturali del testo.

La fase successiva è la traduzione dell'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* in lingua Italiana. Questa traduzione è una premessa necessaria al capitolo finale nonché focale della tesi: quello in cui si analizzano le definizioni di *filosofia* e *virtù*.

Ciò che sorprende di queste due definizioni, e il motivo per cui si è deciso di analizzarle, è la loro lunghezza, soprattutto se confrontata con quella di tutte le altre definizioni presenti nello

¹ R. Abelson, *Definition*, in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards [New York: Macmillan, 1967], vol. 2, 314–24

stesso testo, che sono, come vedremo, abbastanza brevi. Le definizioni di *filosofia* e *virtù* sono notevolmente più lunghe di tutte le altre definizioni dell'*Epistola*. Questa particolarità è stata notata sia da M. Cassarino² che da T. Frank³, senza però che nessuna delle due provasse a fornire una spiegazione sul motivo di questa lunghezza notevolmente maggiore.

L'obiettivo di questa tesi è provare a spiegare, partendo dalla teoria sulle definizioni filosofiche di Abelson, la ragione per cui le definizioni di *filosofia* e *virtù* che appaiono nell'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* di al-Kindī sono notevolmente più lunghe in confronto a tutte le altre presenti nella stessa *Epistola*.

² M. Cassarino, *Traduzioni e Traduttori Arabi dall'VIII all'XI secolo*, [Roma : Salerno, 1998]

³ T. Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature*, [PhD diss., YALE University, 1975]

Cap. I : Introduzione storica

Hārūn al-Rašīd fu proclamato califfo nell'anno 169 a.h. / 786 A.D. , ovvero 24 anni dopo la fondazione della nuova capitale Baghdad, la quale divenne durante la sua reggenza il fulcro di un movimento intellettuale che intraprese un'attività sistematica di traduzione delle opere della scienza greca in arabo. Le traduzioni del periodo di Hārūn al-Rašīd riguardarono principalmente opere di matematica e di astronomia, mentre è possibile che le traduzioni di opere di medicina sia iniziata nel periodo immediatamente successivo sotto il regno di al-Ma'mūn.

Non fu certo a partire da Hārūn che la fatica intellettuale e scientifica divenne fattore di ascesa e remunerazione a corte: il mecenatismo ha sempre rivestito una funzione importante e, secondo quanto emerge dall'analisi di alcuni documenti arabi, già prima della fondazione di Baghdad alcuni nobili colti finanziarono le prime sporadiche traduzioni. Uno fra tutti è Ḥalid ibn Yazīd (m. nel 85 a.h. / 704 A.D. circa), il cosiddetto "principe filosofo" che nel medioevo latino fu conosciuto col nome di Calid Filius Yazidi. Nel *Bayān al-Ġāhiz*⁴ scrive che egli fu il primo a dare vita a una vera e propria attività di traduzione, e ciò trova conferma in un'altra fonte per noi indispensabile, ovvero il *Fihrist* di Ibn al-Nadīm⁵. Tuttavia, è forviante attribuire la causa della nascita del movimento di traduzione del tardo VIII secolo in modo monolitico e unilateralmente alla volontà energica dei singoli califfi, in virtù della longevità del movimento di traduzione⁶.

Alla morte di Hārūn seguì un periodo di guerre fratricide per la successione e quindi di instabilità politica. Al termine di queste guerre, nell'anno 197 a.h. / 819 A.D., il secondogenito maschio di

⁴ Al-Ġāhiz, *al-Bayān wa't-tabyīn*, ed. Hārūn, vol. I, 5° rist., [al-Qāhira: Dār Saḥnūn li'n-našr wa't-tawzī, 1990], 328

⁵ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel, [Beyrut : Maktaba Khayyat, 1871-1872], 354

⁶ Dimitri Gutas, *Pensiero Greco e Cultura Araba*, ed. Cristina D'Ancona Costa e trad. di Cecilia Martini, [Torino : Einaudi, 2002]; edizione originale: *Greek thought, arabic culture*, [London : Routledge, 1998]

Hārūn, al-Ma'mūn, riprese Baghdad e salì sul trono califfale. Secondo gli antichi storiografi musulmani egli era fortemente interessato agli studi scientifici, e non esitava a discutere disinvoltamente di idee filosofiche e dottrine religiose al contempo. Nell'epoca della disputa sulla natura creata o increata del Corano, al-Ma'mūn si schierò dalla parte della mu'tazila e la rese dottrina ufficiale dello Stato Abbaside attraverso un decreto nell'anno 212 a.h. / 827 A.D. . Stabilì inoltre sanzioni contro chi avesse contraddetto o negato questa dottrina. Immediatamente dopo tale decreto egli replicò il tentativo paterno di aggruppare una serie di intellettuali da coinvolgere in una nuova opera di traduzione.

Uno dei personaggi di maggior rilievo, poiché uno fra i più celebri e riconosciuti autori di traduzioni dal Greco di questo periodo, è certamente Ḥunayn Ibn Ishāq al-'Ibādī⁷ (m. 259 a.h. / 873 A.D. o 263 a.h. / 877 A.D.). Nato in una famiglia cristiana e non arabofona di Hīra apprese sia il greco che l'arabo attraverso diversi viaggi lungo il suo itinerario di vita. Arrivato a Baghdad attorno all'anno 211 a.h / 826 A.D. gli furono commissionate le traduzioni di alcune opere mediche di Galeno. La sua perizia nella traduzione gli procurò una certa fama, tanto che fu introdotto al califfo al-Ma'mūn, il quale inizialmente ammise Ḥunayn all'interno della nascente Bayt al-Ḥikma (*Casa della Sapienza*) e in un secondo momento gliene assegnò la direzione⁸. Ḥunayn si dedicò alla traduzione di opere greche⁹, soprattutto opere mediche di Galeno, tanto in arabo quanto in siriano. Il suo procedimento di traduzione contemplava uno stadio iniziale in cui il dattiloscritto greco veniva tradotto in siriano, in virtù della maggiore ricchezza e appropriatezza lessicale in ambito scientifico di quest'ultima lingua, ed una seconda e ultima fase di traduzione in arabo. Nella *Risāla fī ḍikr mā turġima min kutub Ğālīnūs bi-'ilmihā wa ba'd mā lam yutarġam* cita assieme all'opera tradotta il nome di colui che gliela aveva commissionata. Da un'analisi delle committenze in relazione alla lingua d'arrivo delle traduzioni L. Leclerc ha ipotizzato che la scelta della lingua non fosse casuale

⁷ G. Strohmaier, *Ḥunayn Ibn Ishāq al-'Ibādī*, Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition), vol. III, [Leiden : E.J. Brill, 1990], 598-601

⁸ Henry Corbin, *Storia della Filosofia Islamica*, trad. di V. Calasso e R. Donatoni, [Milano : Adelphi, 2007], 32

⁹ Di alcuni testi da lui tradotti e sulle sue tecniche di traduzione ne dà egli stesso testimonianza nella *Risāla fī ḍikr mā turġima min kutub Ğālīnūs bi-'ilmihā wa ba'd mā lam yutarġam* edita e tradotta da G. Bergsträsser, *Ḥunayn ibn Ishāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, [Leipzig : F.A. Brockhaus, 1925]

ma fosse vincolata all'appartenenza etnico-religiosa del mecenate, indi per cui ragion Ḥunayn traduceva in arabo allorquando il patrocinatoro era arabo-musulmano mentre volgeva al siriano quando era sovvenzionato da qualche cristiano suo conterraneo¹⁰.

Dopo la morte di al-Ma'mūn, avvenuta nell'anno 218 a.h. / 833 A.D., la *Casa della Sapienza* sprofondò per circa un quindicennio in una fase di decadenza, fino all'ascesa al trono di al-Mutawakkil che la rigenerò e le diede nuova linfa vitale. Il corso delle relazioni personali fra al-Mutawakkil e Ḥunayn fu marcato da alti e bassi, e gli attriti fra i due risalgono principalmente a discordie religiose e al rifiuto di Ḥunayn Ibn Ishāq di abbandonare la fede cristiana nestoriana. Secondo il *Fihrist* di Ibn al-Nadīm, Ḥunayn infine morì nell'anno 259 a.h. / 873 A.D.

A Ḥunayn Ibn Ishāq e alla sua scuola, di cui hanno fatto parte anche suo figlio Ishāq Ibn Ḥunayn e infine suo nipote Ḥubaysh ibn al-Ḥasan, si deve l'importante attività di traduzione di testi scientifici greci.

Sebbene non riteniamo di aver evaso del tutto le domande di ordine storico relative alla nascita del movimento di traduzione, ovvero le notizie relative al "Quando?", ciò che ci preme affrontare e comprendere unitamente a essa è il "Perché" che soggiace alla nascita della *Casa della Sapienza*, ovvero le ragioni ideologiche ed eventualmente politiche che hanno condotto alla sua fondazione e perdurata attività.

Secondo Mirella Cassarino¹¹, durante l'ultimo periodo del Califfato Omayyade e i primi anni del Califfato Abbaside avvennero scambi culturali e di idee fra arabi e popolazioni circostanti, oltre agli scambi di beni materiali. Gli arabi provarono ad assimilare e reimpostare le influenze allogene sotto il comune denominatore dell'Islam e della lingua Araba. Il vero e proprio movimento di traduzione ebbe grande fioritura dopo l'avvento della dinastia Abbaside, la quale fece dell'assimilazione delle altre culture un punto nodale del proprio programma politico¹².

¹⁰ Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, vol. 1, [Rabat : Ministère des habous et des affaires islamiques, 1980], 144

¹¹ Mirella Cassarino, *Traduzioni e Traduttori Arabi dall'VIII all'XI secolo*, [Roma : Salerno, 1998], 16-17

¹² *Ibid.*, 18

Differentemente dai predecessori Omayyadi, i quali esasperarono l'enfatizzazione della superiorità etnica araba rispetto alle popolazioni dominate, gli Abbasidi intesero il rapporto fra conquistatori e conquistati secondo un'ottica più egalitaria che superava le differenze etniche e mirava a includere chiunque si fosse convertito all'Islam nella stessa comunità. Dello stesso avviso è Dimitri Gutas, secondo il quale la nascita dei movimenti di traduzione *ebbe molto a che fare con la fondazione di Baghdad e l'insediamento della dinastia Abbaside alla guida di un impero sovranazionale*¹³. Ancor più chiara è la formulazione di Ulrich Rudolph sulla *weltanschauung* Abbaside: *al contrario dei loro predecessori, gli Abbasidi non si vedevano più come guida di un'élite arabo-islamica. La loro aspirazione andava assai oltre: essi volevano essere i legittimi signori di tutti i musulmani e di tutte le culture da loro rappresentate. Si spiega così la fondazione della nuova capitale, Baghdad, in prossimità degli antichi centri sasanidi; e così si spiega anche la loro propaganda, in cui veniva proclamato che solo i califfi – e non qualche altro sovrano non musulmano – erano i veri custodi della (ampiamente ellenizzata) tradizione iranica, come pure del retaggio dei greci. Ciò comportò che gli Abbasidi concedessero all'eredità degli antichi un posto privilegiato nella loro politica culturale, e facessero quindi in modo che, attraverso le traduzioni arabe, essa entrasse nella nuova società*¹⁴.

Secondo Carmela Baffioni, rispetto ai tre periodi in cui appare divisibile la storia degli Abbasidi – 1) 750/850 ca. ; 2) 850/950 ca. ; 3) 950 – 1258, data quest'ultima della conquista di Bagdad da parte dei Mongoli – anche la filosofia si può dare una triplice scansione:

Nel primo periodo (750/850 A.D. ca.) assistiamo all'avvio del processo di traduzione delle opere filosofiche greche.

Nel secondo periodo (850/950 A.D. ca.) seguiamo lo sviluppo delle scienze e le prime elaborazioni filosofiche, di al-Kindī e al-Rāzī, elaborazioni che potremmo definire *ellenizzanti* e che appaiono intimamente legate allo sviluppo delle scienze.

¹³ Dimitri Gutas, *Pensiero Greco e Cultura Araba*, 11

¹⁴ Ulrich Rudolph, *La filosofia Islamica*, trad. di Carmela Baffioni, [Bologna : Il Mulino, 2006], 12-13

Con al-Fārābī (m. 950 A.D.) sconfineremo nel terzo periodo (950/1258 A.D.), allorché la connotazione ellenizzante di quella filosofia viene sempre più islamizzata alla luce della crescita delle esperienze spirituali proprie della nuova religione.¹⁵

Opinione che sembra nei suoi punti principali sovrapponibile a quella esposta, in un più recente libro, da Gutas, secondo il quale il movimento di traduzione si è sviluppato in tre fasi progressive in cui la tecnica di traduzione si è lentamente perfezionata. Egli suddivide le tre fasi in:

- quella delle traduzioni letterali antiche, detta dei *veteres*
- una fase intermedia e più raffinata dovuta a Ḥunayn e al suo circolo
- una fase più tarda, detta dei *recentiores*, della scuola filosofica di Baghdad, che essendo una fase prevalentemente di revisione delle traduzioni precedenti mostra il dominio dei dettagli filosofici e contenutistici¹⁶.

I tre periodi rintracciati da Gutas e dalla Baffioni collimano in alcuni punti della loro scansione temporale e differiscono in altri: entrambi collocano Ḥunayn (morto fra l'anno 873 e il 877 A.D. secondo le fonti antiche) nella fase seconda e intermedia; mentre non coincide il periodo a cui i due fanno risalire la conclusione del movimento. Secondo Gutas infatti *il movimento di traduzione rallentò e si esaurì attorno alla fine del primo millennio. (...) Non c'erano più testi secolari greci da tradurre. (...) I testi greci, perciò, persero di attualità. (...) Sempre più mecenati commissionarono non traduzioni di opere greche ma composizioni originali arabe.*¹⁷ Su questo specifico tema Gutas si immette nel solco tracciato da Richard Walzer secondo cui *the Arabic translations of Greek philosophy begin in early 'Abbāsīd times (about A.D. 800) and can be followed up until about A.D. 1000*¹⁸

Ad ogni modo, questa tesi si concentrerà sul primo periodo critico e sull'attività legata ad al-Kindī e al suo cenacolo, non ci occuperemo dei periodi successivi.

¹⁵ Carmela Baffioni, *Storia della filosofia Islamica*, [Milano: Mondadori, 1991], 21-22

¹⁶ Dimitri Gutas, *Pensiero Greco e Cultura Araba*, 168

¹⁷ Dimitri Gutas, *Pensiero Greco e Cultura Araba*, 178

¹⁸ Richard Walzer, *Greek into Arabic: essays on Islamic Philosophy*, [Oxford : B. Cassirer, 1962], 6

Alla fioritura del movimento di traduzione diedero un contributo fondamentale gli arabi cristiani, ricordiamo, oltre al già citato Ḥunayn Ibn Ishāq e i suoi discendenti, anche Quṣṭā Ibn Lūqā al-Ba‘labakkī, Yaḥyà ibn ‘Adī e Abū Bišr Mattā¹⁹.

Molti compilatori e storiografi musulmani dell’epoca ci hanno lasciato preziosi resoconti che segnalano sia i nomi di coloro che si sono spesi per tradurre le opere antiche in arabo, sia i titoli delle opere tradotte. Fra questi menzioniamo al-Qiftī, e particolarmente importante per noi è Ibn an-Nadīm, che nel suo *Fihrist (Indice)* fornisce l’elenco delle opere di filosofia greca volute all’arabo. Da una disamina di questo *Indice* appare chiaro che le opere volute dal greco e dal siriano all’arabo sono quelle facenti parte dei *curricula* delle scuole tardo-greche di indirizzo neoplatonico. Questo vuol dire che i testi pervenuti agli arabi sono quelli più aderenti e conformi alle dottrine neoplatoniche, e anche che questi testi sono pervenuti secondo l’interpretazione di marcion neoplatonico. Fra le opere prime certamente tradotte di Platone ci sono il *Timeo* e il *Simposio*; di Aristotele ci sono scritti di filosofia naturale, il *De Anima* e la *Metafisica*, una parte della quale, il libro *Piccolo Alfa*, si deve al figlio di Ḥunayn Ibn Ishāq, ovvero Ishāq Ibn Ḥunayn, mentre tutte le restanti parti della traduzione si devono a Uṣṭāṭ (*Eustachio* o *Eustazio*).

Un autore molto apprezzato dagli Arabi è stato proprio Aristotele per la sua concezione della filosofia come ricerca delle cause, da lui e dalla sua speculazione filosofica furono dedotti tutti quegli elementi che potevano integrarsi coerentemente nel nascente pensiero Islamico: secondo Carmela Baffioni, il tentativo degli arabi altro non fu che quello di creare una solida architettura per spiegare e veicolare il messaggio Coranico in termini più razionalmente possibili, e per adempiere a questa finalità si rintracciò nella filosofia greca un valido dispositivo. La posizione della Baffioni può risultare accettabile solo se si parla della fase primigenia della filosofia araba, ma di sicuro è riduttivo affermare che veicolare il messaggio Coranico sia stato l’unico scopo della filosofia arabo-islamica nel corso dei secoli fino alla caduta del califfato Abbaside.

¹⁹ Per approfondire il ruolo dei Cristiani nel movimento di traduzione si rimanda a J.M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad (749 – 1259)*, [Louvain: Peeters, 1980]

Come precedentemente detto, un fattore che condizionò l'esordio della filosofia araba fu più che il taglio curricolare neoplatonico l'ampia gamma di commentari che pervennero assieme alle opere prime, da quelli più antichi di Alessandro di Afrodisia e di Giovanni Filopono a quelli dei Neoplatonici Proclo e Plotino, i cui libri III-VI delle *Enneadi* furono tradotti da 'Abd al-Masīh ibn Nā'ima col titolo *Uthūlūğiyā wa-huwa qawl 'alā rubūbiyya*, ed erroneamente intesi come se fossero la vera *Teologia* di Aristotele. Questi autori e le loro opere furono decisivi nell'influenzare i temi, le dottrine, lo stile e anche la terminologia dei primi filosofi arabi.

Nonostante la diversità di opinioni fra gli studiosi sulle vette raggiunte dalla filosofia araba, nessuno nega che gli esordi della filosofia nel mondo arabo sono indissociabili dal retaggio greco classico e tardo-antico, la filosofia per gli arabi è dunque una scienza tradotta, con una terminologia e un impianto concettuale già cristallizzato in greco.

La connotazione di filosofia come scienza straniera si evince già del lemma *falsafa* che è un prestito del greco *philosophìa*. Il fatto che la parola araba per filosofia sia un prestito linguistico non è affatto irrilevante: fin dai tempi di al-Kindī e in avanti la cultura araba considerò sempre la filosofia come un'importazione allogena. Questo è mostrato anche da un autore molto equilibrato come al-Ḥwārizmī, il quale divide il suo compendio scientifico enciclopedico *Mafātīḥ al-'ulūm* in due sezioni: nella prima sezione tratta le discipline che considera puramente arabe; mentre nella seconda sezione tratta le discipline greche, tra cui ovviamente la filosofia.

Ecco come il matematico al-Ḥwārizmī ivi definisce la filosofia: “*falsafa*, deriva da una parola greca, cioè *philosophìa*, che significa *amore per la sapienza*; quando fu espressa in arabo si disse *fiṣūf*, donde derivò *falsafa*; e il significato di *falsafa* è *scienza delle verità riposte delle cose e compimento del meglio*”²⁰.

Walzer²¹ riferisce che si è dibattuto a lungo su quale fosse il miglior approccio alla questione, ovvero se fosse più obiettivo provare a comprendere la filosofia islamica come appannaggio

²⁰ Al-Ḥwārizmī, *Mafātīḥ al-'ulūm*, ed. da G. van Vloten, [Leiden : E.J. Brill, 1895], 131

²¹ Richard Walzer, *Greek into Arabic: essays on Islamic Philosophy*, [Oxford : B. Cassirer, 1962], 1

esclusivo degli arabi, e quindi sminuendo la rilevanza dell'orma Greca, oppure, per converso, enfatizzare la centralità del lascito greco senza considerare le specificità e l'evoluzione della filosofia araba. La tendenza oggi prevalente è quella mediana e di compromesso di riconoscere l'importanza che i metodi e i temi filosofi greci ebbero per gli arabi e al contempo di apprezzare le peculiarità e le vette raggiunte dalla filosofia Islamica.

Secondo Carmela Baffioni vi è una differenza importante fra la *falsafa* e la filosofia greca: la filosofia greca è speculazione razionale, ricerca delle cause e dei fini che prescinde dal dogma e dalla credenza religiosa e svincolata dalla necessità di dover dare una veste e un'esegesi razionale dei passi cruciali di un qualsivoglia testo sacro. La *falsafa* al contrario, sempre secondo la Baffioni, non ha una dimensione autonoma ma nasce come dispositivo di speculazione strumentale. Scrive infatti la Baffioni: "L'intima fusione della Rivelazione religiosa con le dottrine elaborate dai pensatori musulmani è certamente innegabile. Ma anche dal punto di vista storico siamo portati a vedere la nascita delle varie scienze come una diretta conseguenza proprio dell'esame, anzitutto linguistico, del testo sacro, e della necessità di chiarire sempre meglio le norme della pratica religiosa da esso imposte. (...) Chiaramente, perciò, anche gli argomenti di discussione della filosofia dell'Islam furono, sin dall'inizio, quelli propri della riflessione religiosa; e tale filosofia ebbe, per più di un secolo, fini prettamente apologetici"²².

Secondo la scuola di pensiero a cui fa riferimento la Baffioni, la filosofia nasce per offrire una visione del sapere coesistente alla religione islamica e che giustifichi i postulati Coranici; tendenza che si era già palesata nella prima metà del 1900' con Giuseppe Furlani, che scrisse: "I filosofi arabi si sono sforzati di conciliare la filosofia aristotelica e neoplatonica colla religione islamica, con quanto Maometto aveva insegnato nel Corano, in altre parola colla rivelazione da parte di Dio. La storia degli sforzi dei filosofi arabi di conciliare la loro filosofia greca colle dottrine coraniche è in fondo la vera storia della filosofia araba, o, si può dire, secondo la recente formulazione del problema della filosofia araba da parte di uno studioso Italiano (Quadri): la filosofia si presenta

²² Carmela Baffioni, *Storia della filosofia islamica*, [Milano : Mondadori, 1991], 22-23

nell'Islam come un'invasione di criteri esegetici nel campo della teologia, ancorché questa definizione pecchi forse di eccessiva larghezza, perché collocherebbe tra i filosofi anche buona parte dei teologi. L'attività speculativa dei filosofi non si è esercitata che in misura molto modesta nei campi di quelle discipline filosofiche che in qualche modo non stiano in rapporto, in via diretta o indiretta, con dottrine religiose”²³.

Le teorie della Baffioni, influenzate da Quadri, Furlani e soprattutto Corbin, secondo cui la filosofia araba non ha una dimensione propria sono state contestate e sono oggi molto minoritarie: col passare degli anni infatti sono stati compiuti studi più approfonditi da studiosi come Gutas, Endress e D'Ancona Costa, i quali non solo hanno dimostrato come la filosofia araba abbia raggiunto delle vette proprie e abbia delle sue specificità, ma anche che già i primi filosofi, (fra cui al-Kindī, che introdurremo a breve) per quanto dipendenti dai modelli greci, abbiano inteso fare nuovi discorsi filosofici e dare sostentamento e autonomia alla nascente filosofia araba.

L'antisegnano di questa tendenza, oggi maggioritaria grazie a Gutas, Endress e D'Ancona Costa, è Richard Walzer, secondo cui *Islamic philosophy is thus a productive assimilation of Greek thought by open-minded and far-sighted representatives of a very different tradition and thus a serious attempt to make this foreign element an integral part of the Islamic tradition*²⁴.

Ad ogni modo, per quanto ci siano posizioni diverse sull'autonomia e sulle specificità della filosofia araba rispetto a quella greca, posizioni che qui abbiamo cercato di confrontare e di mettere in dialogo, tutti gli studiosi concordano sul fatto che la filosofia islamica si sia occupata in un primo tempo di immagazzinare l'apogeo filosofico a cui erano pervenuti i greci per risolvere le problematiche all'interno del nascente dibattito teologico in seno all'Islam. In questo alveo sorse la figura di al-Kindī.

Abū Yūsuf Ishāq al-Kindī era un *vir immensae doctrinae*, un erudito e un poligrafo dotato di una vasta conoscenza che gli aveva permesso di scrivere su diverse discipline. I pochi fatti noti sulla

²³ G. Furlani, “La filosofia araba”, in *Caratteri e modi della cultura araba*, AA. VV [Roma: Reale Accademia d'Italia, 1943], 137 - 138

²⁴ Richard Walzer, *Greek into Arabic: essays on Islamic Philosophy*, [London : B. Cassirer, 1962], 11

vita di al-Kindī sono da cercare nelle opere di alcuni biografi medievali.²⁵ Al-Kindī nacque²⁶ nell'anno 180 a.h. / 796 A.D. a Kūfa in una famiglia economicamente agiata di provenienza sudarabica, si formò a Bassora e infine si trasferì a Bagdad dove visse a lungo negli ambienti di corte negli anni del massimo fervore del movimento di traduzione e ivi morì attorno all'anno 259 a.h. / 873 A.D.

Suo padre era Ishāq b. al-Ṣabbāḥ, emiro di Kūfa, la cui famiglia era di origine nobile e fra le più importanti nella tribù araba dei Kinda, inoltre i suoi biografi riferiscono che al-Kindī era diretto discendente di al-Ash'ath b. Qays, che fu Re dei Kinda e compagno del Profeta²⁷.

A Bagdad trovò un posto a corte durante il califfato di al-Ma'mūn e quello di al-Mu'taṣim, del cui figlio, Aḥmad, al-Kindī fu precettore. Cadde in disgrazia durante il califfato di al-Mutawakkil, e pare che in questo periodo ad al-Kindī fu addirittura confiscata la libreria²⁸.

Fu il primo filosofo arabo, e il suo pensiero fu influenzato dal suo coinvolgimento nello studio della tradizione Greca che lo precedette. Per questi due motivi Al-Kindī è stato attentamente studiato sia da studiosi di filosofia che da studiosi del movimento di traduzione Greco-Arabo.

Il movimento di traduzione iniziò durante il califfato di al-Manṣūr (754 – 775 A.D.) e culminò proprio negli anni in cui al-Kindī era intellettualmente fertile. Al-Kindī era infatti quasi coetaneo di Ḥunayn Ibn Ishāq. Lo studioso Gutas ha dimostrato che il mecenatismo degli Abbasidi in favore di questi traduttori aveva sostanzialmente due scopi: il primo scopo era quello eminentemente politico di competere con le limitrofe e rivali civiltà Bizantina e Persiana per aggiudicarsi l'egemonia culturale; il secondo scopo era quello eminentemente religioso di fornire conoscenze filosofiche ai dotti arabi dell'epoca da usare nelle dispute teologiche contro gli esponenti delle altre religioni.

²⁵ Le due opere principali su cui fondiamo le nostre conoscenze biografiche su al-Kindī sono: Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, [Beirut : Maktaba Ḥayyat, 1871-1872] e Ibn al-Qifī, *Ta' rīḥ al-Ḥukamā'*, ed. J. Rippert, [Leipzig, 1903]

²⁶ J. Jolivet – R. Rashed, *Abū Yūsuf Ishāq al-Kindī*, Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition), vol. V, [Leiden : E.J. Brill, 1986], 124-126

²⁷ P. Adamson, *al-Kindī*, [London : Oxford University Press, 2006], 4

²⁸ Tamar Frank, *Al-Kindī's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature*, [PhD diss., YALE University, 1975], pp. 2 - 3

Secondo Gutas il fatto che le *Confutazioni Sofistiche* di Aristotele sia stato uno dei primi libri ad essere tradotto sarebbe una prova a supporto della seconda parte della sua teoria.

Secondo F. Rosenthal, al-Kindī ha un ruolo di primaria importanza nella trasmissione della filosofia Greca ma non un filosofo creativo. Scrisse infatti Rosenthal che le opere di al-Kindī erano: “works which do not exhibit originality in the highest sense but fulfill a very useful educational function and may possess that secondary kind of originality that consists in presenting known facts in another lights (...) al-Kindī was a pioneer and helped in transplanting the achievements of the past into a new civilization”²⁹.

Al-Kindī era a capo di una squadra di traduttori³⁰ che si contraddistingueva dalle altre per tradurre soprattutto testi di preciso interesse filosofico. Secondo Peter Adamson³¹, il circolo di al-Kindī foggì due tipi di traduzioni: il primo tipo può essere facilmente tacciato di essere tanto letterale e per questo anche poco comprensibile; mentre, all’esatto contrario, il secondo può essere facilmente tacciato di essere una parafrasi approssimativa dei testi greci piuttosto che una traduzione. *The star example for the latter category, argomenta Adamson, is the Arabic Plotinus, which is not only loose in its handling of the Greek but sometimes adds long original sections with no basis at all in Plotinus’ Enneads. The Arabic version of the De Anima is similarly distant from its Greek exemplar. These translations could also be selective. For example, the Arabic Plotinus consists only of versions of parts of the second half of the Enneads. This is quite possibly because the earlier parts of the Plotinian corpus did not seem worth the expense and effort of rendering them into Arabic*³².

²⁹ F. Rosenthal, “al-Kindī and Ptolemy”, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, [Roma, 1956], vol. II, pp. 455-456

³⁰ I membri del circolo di al-Kindī e le opere da loro tradotte sono stati identificati da G. Endress sulla base delle somiglianze linguistiche. Si veda G. Endress, “The Circle of al-Kindī – Early Arabic Translations from the Greek and the rise of Islamic Philosophy”, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. da R. Kruk e G. Endress, [Leiden : Research School CNWS, 1997]

³¹ P. Adamson, *al-Kindī*, [London : Oxford University Press, 2006], 26

³² Vedi nota 27

A prescindere dalla qualità e dell'accuratezza delle traduzioni, i libri greci tradotti dal suo circolo fornirono ad al-Kindī impulso per i suoi propri scritti.

Pur non mancando di apporti originali, l'impegno intellettuale di Al-Kindī consistette in primo luogo nel difendere e nel promuovere la filosofia greca, e nello spiegare in cosa essa consistesse. Oltre a ciò, il suo impegno consistette nel provare a dimostrare come le verità e la sapienza straniera fossero integrabili all'insegnamento islamico. Il suo trattato *Sulla Filosofia Prima* costituisce il primo tentativo di utilizzare la filosofia per comprovare le dottrine principali del credo islamico.

Il lascito di al-Kindī nella tradizione filosofica araba è permanente e pervasivo: il suo progetto di usare le opere di filosofia greca, alla sua epoca di freschissima traduzione, in favore di destinatari arabofoni è fondamentale per la filosofia islamica. In questo senso, secondo Adamson,³³ filosofi come al-Fārābī, Avicenna e Averroè possono essere considerati eredi di al-Kindī, poiché tutte queste figure scrissero trattati filosofici ispirati dalla filosofia greca e che al contempo miravano a competere con essa. Al-Kindī fu il primo a scrivere riassunti, commentari o trattati sui testi dell'*Organon* aristotelico (egli si interessò maggiormente alle prime parti dell'*Organon*, in particolar modo all'Isagoge di Porfirio e alle categorie Aristoteliche, ndr) e lo stesso fecero successivamente gli altri tre filosofi appena menzionati, soprattutto al-Fārābī.

Emblematico circa il rapporto di al-Kindī e la sua riconoscenza verso i greci è che escogitò una genealogia in cui Yūnān, eponimo degli antichi greci ionici, era presentato come il fratello di Qaḥṭān, il leggendario antenato degli arabi. Questo espediente serve ad al-Kindī per legittimare la filosofia greca e la sua continuità presso gli arabi³⁴. Nel suo trattato *Sulla Filosofia Prima* difese la filosofia cercando di dimostrare la sua aderenza al dogma del *tawḥīd Allāh*, al credo nel Dio unico. Questo atteggiamento di porre la speculazione filosofica al servizio delle dottrine religiose è uno dei

³³ P. Adamson, *al-Kindī*, 12

³⁴ D. Gutas, *Pensiero Greco e cultura Araba*, 104

fili conduttori di tutta la riflessione di al-Kindī; per usare una locuzione che tanta fortuna ebbe nel medioevo latino si può dire che anche per al-Kindī la filosofia servì da *ancilla theologiae*.

Ibn an-Nādim nel suo *Indice* annovera al-Kindī tra i filosofi naturali³⁵ e gli attribuisce oltre 250 opere che spaziavano dall'astrologia alla musica passando per l'aritmetica e le scienze naturali.

La vastità dei suoi interessi fu straordinaria, ma non sorprendente per un intellettuale arabo-musulmano della sua epoca. Molte delle sue opere sono andate perdute e fino alla metà del 1900' erano noti solo quei suoi trattati che erano stati recepiti e tradotti in latino nel Medioevo. Scrisse principalmente su tematiche di filosofia e di teologia, ma il *corpus* dei suoi scritti pervenutoci forma un'opera di considerevole vastità e mostra un ampio raggio di interessi disciplinari da parte dell'autore: scorrendo la lista di Ibn al-Nādim troviamo persino trattati e discussioni sugli argomenti più disparati come ad esempio profumi, spade, specchi, tinte, zoologia, metereologia e terremoti³⁶.

Al-Kindī probabilmente non conosceva né il greco né il siriano³⁷, l'ipotesi più accreditata è che non abbia tradotto nulla in prima persona³⁸, ma che si limitasse ad assegnare ai suoi sottoposti le opere da tradurre e a correggerle nella parte terminologica.

Peter Adamson spiega che il fatto che abbia "corretto" diversi testi probabilmente vuol dire che li ha resi in un arabo migliore, dal momento che i traduttori del suo circolo non erano di madrelingua araba.³⁹

Ciò che è certo è che al-Kindī non abbia mai affermato in tutti i suoi scritti di conoscere il greco o il siriano⁴⁰.

³⁵ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, [Beirut : Maktaba Hayyat, 1871-1872], p. 255

³⁶ P. Adamson, *al-Kindī*, 7

³⁷ Anche se T.J. De Boer e Philip Hitti hanno parere diametralmente opposto. Si vedano a tal proposito: T.J. De Boer, *al-Kindī*, Encyclopedia of Islam, vol. II, [Leiden : 1927], 1019 e Philip Hitti, *History of the Arabs*, 7^o edizione, [New York : 1960], 384 . Un saggio riguardante la possibilità che al-Kindī abbia o meno tradotto opere in prima persona è: M. Moosa, "al-Kindī's role in the Transmission of the Greek Knowledge to the Arabs", in *Journal of the Pakistan Historical Society* 15 (1), [1967]: 3-18.

³⁸ Non la pensa così Cristina D'Ancona Costa, seconda la quale un parte del cosiddetto *Plotino Arabo* è stata tradotta da al-Kindī in persona; quest'ipotesi è stata rigettata da Peter Adamson. A tal proposito si vedano D'Ancona Costa [2001] e Adamson (2002b). Pur non essendo questa informazione risolutiva nella disputa, possiamo constatare che Al-Kindī non ha mai scritto di conoscere almeno una lingua fra il greco e il siriano.

³⁹ P. Adamson, *al-Kindī*, 26

⁴⁰ M. Moosa, "al-Kindī's role in the Transmission of the Greek Knowledge to the Arabs", in *Journal of the Pakistan Historical Society* 15 (1), [1967]: 3-18, a pag. 4

Nonostante la sua molto probabile ignoranza del greco e del siriano, spetta ad al-Kindī il merito di aver formato una prima terminologia filosofica in lingua Araba. La sua *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā* (*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*) è il primo compendio della nuova terminologia filosofica araba. In esso il Nostro provò a attribuire dei nomi a cose o concetti che non avevano precedenti nella lingua e nel sostrato culturale in cui si immettevano, e cercò di darne una spiegazione. A volte allo stesso termine vengono date più definizioni, mentre le voci *filosofia* e *virtù umana* sono le due più lungamente trattate. Altre definizioni ancora mostrano chiaramente il retroterra greco su cui sono state prodotte, infatti viene spiegata l'etimologia del termine greco da cui prende vita il termine arabo in corso di definizione.

Ha scritto a tal proposito Mirella Cassarino: “La disamina della *Risāla* – costituita da una serie di nomi, circa 100, che si susseguono senza un preciso ordine o criterio – mostra infatti come al-Kindī non si sia limitato alla descrizione dei vocaboli, ma si sia sforzato di attribuire a termini di uso comune un significato filosofico, o ancora, come abbia cercato di dare nuovi contenuti semantici a vocaboli poco usati. Ad al-Kindī si deve, per esempio, l'introduzione del termine *ḥīma* per *materia*. Se alcuni termini vengono dall'autore spiegati con una semplice parola o una breve frase, altri come *falsafa*, ‘*illa* o *šay'* impongono una riflessione o una chiarezza maggiore. Sotto la voce *falsafa* egli riporta, per esempio, le varie definizioni degli Antichi, per i quali essa è anzitutto *amore per la saggezza*. (...) Il filosofo si sofferma subito dopo sulla definizione dell'oggetto della filosofia che è *la scienza degli esseri eterni e universali, della loro esistenza, della loro essenza e delle loro cause secondo quanto è nelle possibilità dell'uomo*. Nel processo di denominazione effettuato da al-Kindī è evidente com'egli intenda compiere anzitutto una sorta di sintesi di quanto gli antichi avevano detto, non solo sulla filosofia, e offrire una sua personale definizione. Sotto la voce *saggezza* egli riunisce infatti l'aspetto teorico e pratico di questa disciplina: *Quanto alla saggezza, essa è la virtù della potenza razionale; è la scienza degli esseri universali nella loro verità, ed è la messa in opera*

della verità che va messa in atto⁴¹. Lo scritto di al-Kindī risulta essere nel complesso una forma embrionale e una presentazione commentata del dizionario filosofico. E' vero ch'esso contiene delle vere e proprie definizioni, ma vi si trovano anche delle definizioni ambigue ed imprecise. Ciò dipendeva sia dall'ignoranza del greco e del siriano da parte di al-Kindī, che conobbe indirettamente attraverso le traduzioni, una materia passata per una mediazione linguistica, sia dalla mancanza della lingua araba dei necessari termini tecnici. In tal senso la sua opera di denominazione ebbe una fondamentale importanza, perché fu uno dei primi passi nel processo di formazione di un vocabolario filosofico, avvenuto anche tramite il ricorso a parole di uso comune. Ad esempio *šay'* o *ḥaqīqa*.⁴² Questa operazione di sintesi di quanto gli antichi avevano detto compiuta previamente da al-Kindī di cui parla la Cassarino è ammessa dallo stesso filosofo il quale dice: "Il mio principio è di registrare prima in citazioni complete tutto ciò che gli Antichi hanno detto su un argomento; in secondo luogo, completare ciò che gli Antichi non hanno espresso a pieno, e questo secondo l'uso della nostra lingua Araba, le abitudine della nostra epoca e le nostre proprie abilità"⁴³.

L'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* forse è stato scritto dal solo al-Kindī oppure da al-Kindī coadiuvato dai suoi traduttori e/o dai suoi studenti⁴⁴. Ad ogni modo, l'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* oltre ad incarnare il progetto di creare una versione araba del lessico filosofico greco, come abbiamo già detto, mostra la necessità da parte degli arabi di avere un dizionario per comprendere questa nuova terminologia in arabo.

L'acquisizione di questo lessico filosofico comporta delle evoluzioni e delle problematiche sia di carattere linguistico che di carattere filosofico. In questa *Introduzione* ci interesseremo profusamente delle questioni linguistiche mentre accenneremo alle questioni filosofiche come

⁴¹ Al-Kindī, *Risālat fī ḥudūd al-ašyā' wa rusūmihā*, a cura di Tamar Frank, *Al-Kindī's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], 73

⁴² Mirella Cassarino, *Traduzioni e Traduttori Arabi dall'VIII all'XI secolo*, [Roma : Salerno, 1998], 108-111

⁴³ Richard Walzer, *Greek into Arabic: essays on Islamic Philosophy*, [Oxford : B. Cassirer, 1962], 15

⁴⁴ La seconda delle due è l'ipotesi ritenuta più probabile da Peter Adamson. Si veda a tal proposito P. Adamson, *al-Kindī*, 40. F. Klein-Franke considera invece la *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* una testimone attendibile del pensiero di al-Kindī: *cf.* F. Klein-Franke, "Al-Kindī's On definitions and Descriptions of Things", in *Muséon*, 95 [1982], pp. 191-216

premessa alla traduzione dell'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* di al-Kindī che ci servirà per un'analisi filosofica avanzata.

QUESTIONI DI CARATTERE LINGUISTICO

Non si può prescindere da una disamina della *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā* di al-Kindī per affrontare la questione linguistica di nostro interesse, poiché in questo trattato *il Filosofo degli arabi* si pose, come già detto, l'obiettivo di spiegare o definire concetti che non avevano equivalenti in lingua araba e nel retroterra culturale arabo. Come si comportò al-Kindī innanzi a queste difficoltà? Per quanto riguarda i termini e i concetti per i quali non aveva equivalenti, Al-Kindī si limitava primariamente a traslitterare; quando invece occorre inventare dei termini *ex novo* che appartengono alla lingua di partenza come procedette? Queste questioni connesse al linguaggio e alla denominazione non verranno mai affrontate teoricamente da al-Kindī, ma da un più tardo e non meno importante filosofo arabo: al-Fārābī. Nel suo *Kitāb al-ḥurūf* (*Il libro delle lettere*), al-Fārābī, pone delle solide basi teoriche per dirimere la questione filosofica e linguistica della denominazione, dell'origine e della formazione delle lingue e delle microlingue. Il ragionamento condotto da al-Fārābī parte da una doppia assunzione: egli compara un contesto in cui la filosofia sorge *ex novo* a un contesto in cui questa disciplina viene trapiantata dall'esterno. Sebbene i casi vengano analizzati a livello teorico, senza cioè addurre alcun riferimento concreto, è facile leggere un'allusione implicita al mondo greco da un lato e a quello arabo dall'altro.

A proposito del primo caso, al-Fārābī spiega che quando la filosofia nasce *ex novo* sorge la necessità di esprimere concetti senza precedenti, necessità a cui si può adempiere in due determinati modi: l'invenzione di nuovi termini (neologismi) che non violino le leggi fonetiche della lingua stessa, oppure il ricorso a lemmi già esistenti che assumono un'ulteriore valenza filosofica oltre a quella più comune. In merito a questo primo caso al-Fārābī non offre maggiori puntualizzazioni rispetto a quanto esposto. La trattazione si fa più ampia e eterogenea riguardo invece alla seconda casistica, ovvero a quello dell'immissione in un paese di una disciplina o una materia proveniente

dall'estero. Scrive al-Fārābī: “Se la filosofia, già esistente presso un popolo, viene introdotta in un determinato paese, le persone di questo paese devono prendere in considerazione i termini coi quali in quella nazione venivano espressi i concetti filosofici, e devono sapere a partire da quale dei significati, la cui conoscenza è comune alle due popolazioni, essi sono stati presi a prestito dalla prima.”⁴⁵ Appare evidente la maggiore complessità di chi opera all'interno di questo secondo caso, poiché si trova a derivare termini e concetti. Al-Fārābī enumera cinque differenti situazioni da cui prendono vita i termini filosofici quando la filosofia è una disciplina trädita:

- 1 – Le nozioni che sono conosciute in entrambi i paesi (esatta corrispondenza tra concetti esistenti nelle due nazioni e tra gli stessi contesti in cui questi concetti germinano)
- 2 – I concetti sono ignoti, però somigliano in qualche modo a nozioni esistenti nel paese in cui la filosofia è introdotta
- 3 – Concetti filosofici specifici somigliano, nel secondo paese, a nozioni generali che tuttavia differiscono da quelle della nazione di provenienza
- 4 – Un concetto filosofico somiglia a due nozioni generali
- 5 – I concetti filosofici non trovano corrispondenza nel paese in cui sono introdotti

Al termine di questo elenco al-Fārābī si limita a dire che nel primo caso è possibile la traduzione diretta, mentre man mano che diminuisce la corrispondenza, la traduzione diretta non è più eseguibile e diventa necessario ricorrere a espedienti di creazione lessicale. Nonostante la sua meritata fama di acuto filosofo, al-Fārābī purtroppo non offre in questo caso soluzioni più dettagliate rispetto a quelle già esposte. Il limite di Al-Fārābī in questo passo consiste nel non formulare una descrizione sistematica e nel non chiarire quando e come questa creazione lessicale riguarda l'impiego di calchi linguistici, traslitterazioni, traduzioni o neologismi in caso di minore o mancata somiglianza fra i concetti e le nozioni dei due paesi.

D'altra parte, questo brano del *Kitāb al-ḥurūf* di al-Fārābī ci fa capire quale fosse la presenza della discussione sul tema traduzione – significato nel X secolo e dimostra come le riflessioni sul

⁴⁵ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, ed. da Muḥsin Sayyid Maḥdī, [Bayrūt : Dār al-Mašriq, 1970], 158

rapporto di significazione che unisce il concetto alla parola siano ancora carenti. Al-Fārābī, pur partendo da presupposti empirici, non adduce mai riferimenti concreti al movimento di traduzione, né fa alcun riferimento esplicito ad al-Kindī e alla sua *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā*; tuttavia appare chiaro che, essendosi preoccupato della questione del lessico tecnico filosofico, non solo non abbia ragionato astrattamente, ma non abbia potuto prescindere proprio da chi fino a quel momento era probabilmente l'unico autore di un glossario filosofico in lingua araba.

Per avere uno studio esplicito e sistematico su al-Kindī e il suo circolo di traduttori dobbiamo attendere fino allo studioso di fama internazionale Gerhard Endress. Come in precedenza detto, le opere prime disponibili in arabo di questo periodo sono: di Platone il *Timeo* e il *Simposio*; di Aristotele scritti di filosofia naturale, il *De Anima* e la *Metafisica*; più un'ampia gamma di commentari che pervennero assieme alle opere prime, da quelli più antichi di Alessandro di Afrodisia e di Giovanni Filopono a quelli dei neoplatonici Proclo e Plotino, i cui libri III-VI delle *Enneadi* furono tradotti da 'Abd al-Masīḥ ibn Nā'ima col titolo *Uthūlūjiyā wa-huwa qawl 'alā rubūbiyya* ed erroneamente intesi come se fossero la vera *Teologia* di Aristotele.

Se possiamo affermare questo con un considerevole grado di certezza è grazie a Endress che sulla scorta di somiglianze linguistiche, traduttive, terminologiche e stilistiche ha dimostrato come queste opere facessero parte dello stesso blocco⁴⁶. L'analisi di queste traduzioni mostra una serie di caratteristiche linguistiche, elencate da Endress in questo modo:

- L'uso di prestiti linguistici e traslitterazioni da termini greci (anche dall'aramaico e dal persiano, a volte)
- L'uso di calchi linguistici
- La transizione dall'uso pre-scientifico di equivalenti arabi *ad hoc* (talvolta coniatati su calchi Siriaci) a una terminologia sistematica e coerente
- La formazione di sostantivi astratti o altri neologismi

⁴⁶ G. Endress, "The Circle of al-Kindī – Early Arabic Translations from the Greek and the rise of Islamic Philosophy", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. da R. Kruk e G. Endress, [Leiden : Research School CNWS, 1997], 52 - 58

- L'uso concorde di diversi termini o serie di termini per parte di traduttori o gruppi di traduttori coevi
- L'influenza stilistica Alessandrina nella sintassi dei traduttori, dove un inventario di frasi introduttive, riassuntive, di transizione e connettive è una delle più impressionanti caratteristiche di questi testi
- Una tendenza interpretativa di marcata preferenza neoplatonica, e al contempo un'eliminazione nei testi neoplatonici stessi della molteplicità di divinità personificate⁴⁷.

Tutti questi sono secondo Endress singoli *fossili guida* che formano un insieme di *fossili indice* che ci permette di connettere i testi tradotti dal circolo di al-Kindī ed è alla base del suo compendio lemmario *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā*.

QUESTIONI DI CARATTERE FILOSOFICO

Abbiamo parlato di come gli esordi della filosofia nel mondo arabo siano indissolubilmente legati al retaggio greco e di come, ciononostante, il caso di *falsafa* e *philosophìa* sia la più palese concretizzazione del proverbio “tradurre significa tradire”. Abbiamo accennato anche a quale fosse l'orizzonte culturale e intellettuale di al-Kindī, in altre parole della sua postura nei confronti del rapporto fra rivelazione religiosa e conoscenza filosofica che inquadrava secondo un'ottica di coesistenza.

Il primo scopo di al-Kindī fu quello di normalizzare la filosofia greca nel contesto islamico mostrando l'aderenza e la coerenza della filosofia al dogma religioso, come ad esempio nel trattato *Sulla Filosofia Prima* in cui la filosofia è adoperata in difesa del dogma del *tawḥīd Allāh*, nucleo imprescindibile del credo monoteista Islamico.

⁴⁷ G. Endress, “The Circle of al-Kindī – Early Arabic Translations from the Greek and the rise of Islamic Philosophy”, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. da R. Kruk e G. Endress, [Leiden : Research School CNWS, 1997], 58-59

Al-Kindī, lungi dal porre verità filosofica e verità religiosa su una comune piattaforma epistemologica, si occupa di dimostrare la coesistenza armoniosa di questi due metodi conoscitivi e in caso di contrasto fra le due antepone la religione alla filosofia. In virtù di questa tendenza ad asservire la filosofia in modo funzionale alla religione avevamo adoperato una definizione della filosofia proveniente dal Medioevo latino per indicare la funzione della filosofia nell'impianto di al-Kindī, ovvero una funzione di *ancilla theologiae*.

Dunque la filosofia sorge come dispositivo idoneo alla difesa, chiarificazione e dimostrazione del dogma Islamico e dei passaggi apparentemente oscuri del Corano.

Nella prima parte della nostra *Introduzione* abbiamo anche chiarito quali sono state le fonti di al-Kindī, il materiale che gli pervenne attraverso traduzioni a lui precedenti e soprattutto quelle che egli stesso commissionò alla sua squadra di traduttori. Ciò che non abbiamo chiarito è come al-Kindī abbia operato sulle sue fonti e come le abbia adoperato nel costruire il suo pensiero e a quali conclusioni originali sia giunto partendo da esse.

Come si può notare scorrendo la lista delle fonti, al-Kindī ebbe a conoscere molto più materiale di filosofia teoretica che di filosofia pratica. I suoi scritti riflettono a pieno questo divario.

Più studiosi si sono chiesti se al-Kindī abbia detto qualcosa di nuovo rispetto alle sue fonti oppure se i suoi trattati non sono che un mera farragine del materiale greco di cui disponeva in traduzione.

Sempre secondo Peter Adamson *certainly some Kindian works do seem to fit this description* (cioè un miscuglio di opera greche senza nessuna aggiunta originale, *ndr*). *For instance "On the Sayings of Socrates" may be culled entirely from a Greek source or from several sources, with nothing of al-Kindī own added. But when we do know al-Kindī's sources it is clear that he selects, manipulates, and combines them in surprising and philosophically interesting ways, as well as adding arguments of his own. A good example is On First Philosophy* (di cui parleremo a breve, *ndr*) *itself. (...) In reading al-Kindī we would do well to abandon the notion that philosophical*

*innovation is precluded by close dependence on prior sources. Indeed, it is often in interpreting his sources or trying to reconcile sources that al-Kindī's creativity emerges.*⁴⁸

Per quanto riguarda i suoi scritti di filosofia naturale (*Spiegazione del fatto che la natura della sfera celeste si distingue da quelle dei quattro elementi* e *Sulla causa della generazione e della corruzione*) le sue teorie sono pedissequae a quelle esposte da Aristotele principalmente negli scritti *Sul cielo* e *Sulla generazione e corruzione*, per cui possiamo dire che in tema di filosofia naturale al-Kindī s'inserisca in un tracciato patentemente aristotelico.

Anche la sua visione del cosmo è profondamente influenzata da Aristotele e dal suo commentatore Alessandro d'Afrodisia.

Per quanto riguarda i temi di etica e in secondo luogo di psicologia il modello di al-Kindī è tendenzialmente Platone, riletto in alcuni casi alla luce delle interpretazioni dei neoplatonici.

Per quanto riguarda ancora la scienza e la matematica, pare che gli *Elementi* di Euclide abbiano avuto grande influenza su al-Kindī, così come l'*Ottica*.

Il campo filosofico in cui al-Kindī non prende univocamente da un filosofo o da una corrente è la metafisica. La sua opera di metafisica, conosciuta come *Sulla Filosofia Prima*, è la più completa e complessa sintesi dell'eterogeneità dei materiali da cui ha preso spunto tanto quanto dell'originalità dei suoi contributi.

Questo trattato è composto di quattro parti. Nella prima parte al-Kindī definisce la missione del filosofo quale ricercatore di virtù attraverso la conoscenza del movimento, delle cause e dei fini delle cose, della forma e della materia. Da queste dichiarazioni d'intenti appare manifesto il retroterra filosofico aristotelico, confermato peraltro dalle frequenti citazioni e riferimenti a passi della *Metafisica* dello Stagirita. Nella seconda parte la postura è differente: afferma che il mondo abbia una natura sia spaziale sia temporale finita. La prima delle due assunzioni è ancora collegabile

⁴⁸ P. Adamson, *al-Kindī*, 29

ad Aristotele e al suo trattato *Sul Cielo*; la seconda affermazione sull'inizio e la fine del mondo nel tempo è difforme dalle dottrine Aristoteliche e sembra rifarsi alle teorie di Giovanni Filopono.

Nella terza parte la proposizione di al-Kindī è quella di dimostrare l'esistenza di Dio sulla base del ragionamento che parte dalla molteplicità degli oggetti sensibili per giungere all'esistenza dell'Uno da cui tutto proviene. La fonte di questa riflessione è ancora differente, si tratta del neoplatonico Proclo.

Nella quarta e ultima parte al-Kindī inizia descrivendo Dio secondo una teologia negativa imbevuta ancora una volta delle teorie di Proclo e conclude con una teorizzazione circa la creazione del mondo *ex nihilo*, in accordo con la corrente teologica musulmana in auge a quei tempi: la mu'tazila. Questo breve schema proposto espone come in campo metafisico al-Kindī abbia adottato alla bisogna diversi modelli e teoremi.

Mentre abbiamo un quadro abbastanza chiaro delle fonti e delle influenze greche di al-Kindī , un elemento fino ad ora trascurato è il suo rapporto con la mu'tazila⁴⁹, che fu la dottrina ufficiale dell'Islam sunnita fino all'ascesa al regno di Mutawakkil. Al-Kindī non faceva parte del loro gruppo ma intratteneva con questo gruppo rapporti intellettuali e personali. A questo argomento è dedicato il capitolo successivo.

⁴⁹ Per comprendere meglio il rapporto fra filosofia e la mu'tazila si rimanda a: I. Zilio Grandi, *Temi e figure dell'apologia musulmana ('ilm al-kalām) in relazione al sorgere e allo sviluppo della "falsafa"*, in C. D'Ancona Costa, *Storia della filosofia nell'Islam Medievale* (a cura di), [Torino : Einaudi, 2005]

Cap. II : Al-Kindī e la Mu‘tazila

L'era in cui al-Kindī visse fu senz'altro unica nella storia del pensiero Islamico. Quest'era, soprattutto durante il califfato di al-Ma'mūn, fu segnata da una presunta libertà di pensiero in materie come la religione e la filosofia. Durante il califfato di al-Ma'mūn sorse il movimento teologico della mu‘tazila, un movimento spiccatamente razionalista nell'alveo della teologia islamica. A questo movimento dapprima fu concesso di esprimere e divulgare liberamente le sue dottrine, mentre nella fase finale del califfato di al-Ma'mūn divenne addirittura la dottrina ufficiale dello Stato Abbaside.

Come abbiamo illustrato nella nostra *Introduzione storica*, questa fu anche l'epoca delle traduzioni massicce di opere dal greco e dal siriano all'arabo.

Al-Kindī, che dedicò la maggior parte della sua vita alla filosofia, non poté essere indifferente a quell'atmosfera fertile di idee teologiche, di discussioni e dispute dottrinali, soprattutto poiché visse a Bagdad, capitale del califfato Abbaside ed epicentro della mu‘tazila.

Il termine arabo che traduciamo con “teologia” è *kalām*⁵⁰. Il significato originale di *kalām* altro non è che “parola” o “discorso”: nel Corano questo termine indica la rivelazione⁵¹ che Dio concesse ai profeti⁵² e negò a coloro che non si convertirono; parola divina impossibile da recepire per chiunque idolatri false divinità⁵³.

In virtù dell'uso Coranico, il termine *kalām* passò dal senso primigenio di “parola” o “discorso” a quello di “discorso su Dio”. Al termine *kalām* si affiancò quello di *‘ilm al-kalām*, letteralmente “scienza del discorso”, ovvero “teologia speculativa”.

⁵⁰ Si veda L. Gardet, *Kalām*, in *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*, IV, [Leiden : Brill, 1978], pp. 489 - 491

⁵¹ Corano 2, 118

⁵² Corano 2, 253 e 7, 143-144

⁵³ Corano 7, 148

La base della teologia musulmana, come quella di ogni teologia religiosa, è *il convincimento dell'assoluta priorità della rivelazione, che è divina, sull'umana ragione*⁵⁴.

Il *mutakallim* invece è colui che si occupa di *'ilm al-kalām*, quindi il teologo.

Non sarebbe coerente con gli obiettivi di questa tesi analizzare dettagliatamente l'evoluzione che ha portato il termine *kalām* a significare “teologia”.

La scienza *'ilm al-kalām*, in ambito sunnita, assunse la connotazione di una pura dialettica razionale operante sui concetti teologici derivati dal Corano. Ai *mutakallimūn* spettò pertanto il ruolo di apologeti, e si occuparono eminentemente di sostenere, con tutte le risorse dialettiche che possedevano, i principi della loro fede religiosa.

Una fra le più antiche scuole teologiche è quella conosciuta col nome di mu'tazila. Con il termine mu'tazila si designa una scuola di pensatori musulmani che si raggrupparono durante la prima metà del II secolo dell'egira nella città di Basra, ma ben presto il centro della loro attività divenne Bagdad, allora capitale del califfato Abbaside.

Il motivo per cui questa scuola fu chiamata mu'tazila ha diverse possibili spiegazioni: l'eresiografo al-Baġdādī, per esempio, riferisce che la denominazione mu'tazila deriva dal fatto che questo gruppo si sia “separato” (*i'tazala*) dalla comunità musulmana in virtù di una diversa concezione di peccato e sullo status del peccatore.

Il peccatore è considerato dai mu'taziliti come in uno stato intermedio fra infedeltà (*kufr*) e fede (*īmān*).

Secondo altre teorie, la scelta di questo nome potrebbe avere un'origine Coranica: nel Corano, il passaggio che presenta i “Sette Dormienti”⁵⁵ come esempi di fede e devozione designa il loro

⁵⁴ Citazione di I. Zilio Grandi, *Temi e figure dell'apologia musulmana ('ilm al-kalām) in relazione al sorgere e allo sviluppo della "falsafa"*, in C. D'Ancona Costa (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam Medievale*, [Torino : Einaudi, 2005], p. 139

⁵⁵ Corano 18, 15

atteggiamento con il termine *i'tizāl* (separazione), intendendo che essi si erano *separati* dalla comunità e dai godimenti terreni per poter adempiere compiutamente alle loro necessità spirituali⁵⁶. Secondo altre fonti storiografiche invece, Wāṣil ibn 'Aṭā' (m. 131 a.h. / 748 a.D.), antesignano della scuola mu'tazilita, si trovò in contraddizione col suo mentore al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110 a.h. / 728 a.D.) sulla questione dei peccati gravi. Dopo aver espresso pubblicamente la sua opinione, Wāṣil ibn 'Aṭā' abbandonò il gruppo di al-Ḥasan al-Baṣrī, e iniziò a insegnare le proprie dottrine ad un nuovo gruppo di seguaci. A quel punto al-Ḥasan al-Baṣrī chiosò: “Wāṣil si è *separato* da noi (*i'tazala 'annā*)”.

Da allora Wāṣil e i suoi discepoli vennero chiamati *mu'taziliti*, ovvero i “separati” o i “separatisti”. Da questa seconda fonte deriva che i termini mu'tazila e mu'taziliti sarebbero stati applicati ai seguaci di Wāṣil dai loro avversari. È stato però osservato da Nallino⁵⁷ che non è probabile che gli adepti della nuova scuola abbiano accettato di portare, peraltro con fierezza e per secoli, un nome che indicava origini scismatiche e quindi implicava una connotazione negativa. È verosimile quindi, sempre secondo Nallino, che il termine *i'tizāl* significasse, almeno in una fase iniziale, “astensione” piuttosto che “separazione”, poiché Wāṣil e i suoi seguaci sospesero il giudizio sulla condizione del musulmano colpevole di un peccato grave.

La dottrina mu'tazilita è fondata su due principi: riguardo a Dio, il principio della trascendenza e della sua unicità assoluta; riguardo all'uomo, il principio del libero arbitrio, che comporta la responsabilità diretta dei propri atti. Questi due principi hanno dato luogo a cinque tesi che sono condivise e accettate da tutti coloro che hanno aderito alla mu'tazilita.

Di queste cinque tesi solo le prime due riguardano il divino, la terza riguarda l'escatologia, mentre la quarta e la quinta dirimono questioni di teologia morale.

⁵⁶ H. Corbin, *Storia della filosofia Islamica*, trad. di V. Calasso e R. Donatoni, [Milano : Adelphi, 2007] , p. 117

⁵⁷ C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. II, [Roma : Istituto per l'Oriente, 1940], pp. 146-149

La prima tesi è quella del *tawhīd*, ovvero la professione dell'unicità di Dio. È uno dei pilastri fondamentali dell'Islam stesso. I mu'taziliti non lo hanno quindi né inventato né introdotto in seno alla religione Islamica, ma si sono applicati per darne nuove e originali spiegazioni teologiche: Dio è unico, ed è quindi necessario negare in Dio ogni forma di pluralità. In base a questo i mu'taziliti negarono l'esistenza degli attributi divini, perché questi entrerebbero in conflitto con l'unicità di Dio: secondo i mu'taziliti, affermare che esistono degli attributi coeterni a Dio, come ad esempio la "sapienza" o la "potenza", equivarrebbe a renderli una specie di dèi.

Fra le espressioni con cui i mu'taziliti definirono se stessi c'è appunto quella di *ahl at-tawhīd*.

La seconda tesi è quella della giustizia divina (*al-'adl*). Su questo terreno, che oggi chiameremmo "teodicea", emerge forse maggiormente l'indole razionalista della scuola mu'tazilita. Per dirimere il problema della giustizia divina, i mu'taziliti trattarono della libertà e della responsabilità umana. Secondo i mu'taziliti il principio della giustizia divina non solo implica la libertà e la responsabilità dell'uomo, ma addirittura che la sua libertà e la sua responsabilità derivano dal principio stesso della giustizia divina: se così non fosse, sempre secondo i mu'taziliti, l'idea della ricompensa o del castigo nell'aldilà sarebbe priva di senso, e l'idea della giustizia divina priva di fondamento.

La terza tesi, conseguente alla seconda, è quella della ricompensa nell'aldilà (*al-wa'd*). Quest'idea di ricompensa e castigo nell'aldilà è già espressa nel Corano; i mu'taziliti si distinsero per mettere in rapporto questo dogma di fede con la loro concezione di giustizia divina e di libertà umana. Il concetto di giustizia divina teorizza l'impossibilità di uguale trattamento per colui che compie il giusto e colui che pecca. Poiché l'uomo, secondo i mu'taziliti, è dotato di libero arbitrio, ne consegue che egli è l'unico e il diretto responsabile dei suoi atti meritori e demeritori. L'idea della ricompensa o del castigo divino è dunque una diretta conseguenza di quella della giustizia divina.

La quarta tesi è quella della cosiddetta "situazione intermedia" (*al-manzila bayn al-manzilatayn*). È questa una concezione del peccato e dello status del peccatore che segnò il dissenso fra al-Ḥasan al-Baṣrī e il suo discepolo Wāṣil ibn 'Aṭā', il quale fondò il suo gruppo proprio in virtù dell'impossibilità di sanare questo contrasto. Per quanto riguarda la natura del peccatore, Wāṣil ibn

‘Aṭā’ e i suoi seguaci adottarono una soluzione mediana, astenendosi sia dal dichiarare miscredente il musulmano colpevole di un peccato grave, sia dal dichiararlo credente. Com’è stato già ricordato, questa posizione intermedia di “astensione” avrebbe determinato, secondo Nallino, il nome che è stato attribuito alla scuola.

Secondo Wāṣil ibn ‘Aṭā’ e i suoi seguaci esistono due tipi di peccati: i *saġā’ir* (peccati lievi) e i *kabā’ir* (peccati gravi). Chi commette peccati lievi non viene scacciato dalla comunità di credenti, purché non sia recidivo. Fra chi invece commette peccati gravi c’è da fare un’ulteriore distinzione: quelli che cadono in uno status di infedeltà (*kufṛ*) e quelli che si vengono a trovare in una situazione intermedia, coloro cioè che non fanno parte della comunità musulmana a pieno titolo ma non sono neanche da considerare miscredenti.

La quinta e ultima tesi è quella dell’imperativo morale (*al-amr bi-l-ma’rūf*). Quest’ultima riguarda specificamente la vita comunitaria e la pratica dei giusti principi di giustizia e libertà all’interno della comunità. Secondo i mu‘taziliti la giustizia non ha soltanto una dimensione individuale, ma riguarda l’intero aspetto comunitario: essa è una pratica di tutta la comunità finalizzata a creare una società armonica ed egualitaria.

Una volta sancita l’impossibilità di conciliare le sue idee con quelle del maestro, Wāṣil ibn ‘Aṭā’ si dedicò a elaborare sistematicamente la propria dottrina e a diffonderla con grande impegno. I biografi narrerebbero che inviò degli adepti nei paesi magrebini e a oriente fino in Iran e in Armenia⁵⁸.

Le teorie teologiche della mu‘tazila furono adottate come ufficiali dallo stato Abbaside per quasi un cinquantennio (197 a.h./ 813 a.D. – 247 a.h. / 861 a.D.), col risultato di rendere la mu‘tazila la scuola teologica egemone fino alla prima metà del terzo secolo dell’era islamica, ovvero il nono secolo dell’era comune.

⁵⁸ A. Ventura, *L’islām sunnita nel periodo classico (VII – XVI secolo)*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, [Bari : Laterza, 2012], pp. 77 – 199, a p. 162

Nell'anno 212 a.h. / 827 a.D. il califfo al-Ma'mūn impose il dogma del Corano creato, punto fondamentale della scuola mu'tazilita, e istituì la *miḥna*, una sorta di inquisizione *ante litteram*, atta a verificare e a imporre il rispetto dei dogmi mu'taziliti⁵⁹.

Il califfo Abbaside al-Ma'mūn, come detto, fu anche colui che più energicamente supportò il progetto di traduzioni dal greco iniziato dal precedente califfo al-Manṣūr.

Questi furono proprio gli anni in cui al-Kindī scrisse i suoi trattati, per cui è lecito domandarsi come interagirono i traduttori e i filosofi con la mu'tazila e come la mu'tazila influenzò il movimento di traduzione e al-Kindī stesso. Questa questione è stata affrontata fino ad oggi da Abū Rīda⁶⁰, Richard Walzer⁶¹, Alfred Ivry⁶² e infine, Peter Adamson⁶³. Ciò che qui ci proponiamo di fare è riepilogare e mettere in dialogo i loro studi su questo tema.

Secondo Abū Rīda e Richard Walzer c'è una certa affinità di vedute tra al-Kindī e la mu'tazila; mentre secondo Alfred Ivry, al-Kindī considerava i mu'taziliti come degli intellettuali rivali, e per sostenere questo si basò su un passaggio polemico contenuto nel trattato *Sulla Filosofia Prima* che, secondo Ivry, era indirizzato proprio ai mu'taziliti⁶⁴.

Abū Rīda fu il primo a mostrare come al-Kindī condividesse con la mu'tazila alcuni campi di interesse⁶⁵: nella prefazione alla sua edizione critica sull'opera di al-Kindī, Abū Rīda elenca i titoli dei trattati attribuiti al *filosofo degli arabi*, ed evidenzia come i titoli di alcune di queste opere parlassero di temi cari ai mu'taziliti, ovvero la giustizia e l'unità di Dio⁶⁶.

⁵⁹ E' difficile ricostruire con esattezza quale fu l'efferatezza, la portata e i metodi di questa inquisizione. Per uno studio più dettagliato si veda: H. Laoust, *Les Schisme dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, [Parigi : Payot, 1965]

⁶⁰ al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, ed. da M. A. Abū Rīda, [Cairo : 1955], pp. 28-31

⁶¹ Richard Walzer, *Greek into Arabic: essays on Islamic Philosophy*, [Oxford : B. Cassirer, 1962], pp. 175-204

⁶² A. Ivry, "Al-Kindī and the Mu'tazilah: a reevaluation", cap. in *Al-Kindī's Metaphysics*, [Albany : 1974], pp. 22-34

⁶³ P. Adamson, "Al-Kindī and the Mu'tazila: Divine attributes, Creation and Freedom", in *Arabic Sciences and Philosophy* 13 [2003], pp. 45-77

⁶⁴ La frase in questione si trova in A. Ivry, "Al-Kindī and the Mu'tazilah: a reevaluation", cap. in *Al-Kindī's Metaphysics*, [Albany : 1974], p. 33

⁶⁵ Vedi nota 60

⁶⁶ Si vedano a tal proposito: al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, ed. da M. A. Abū Rīda, [Cairo : 1955], p. 28 e Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel, [Beyrut : Maktaba Khayyat, 1871-1872], p. 46 in Arabo e p. 30 della traduzione tedesca

Sfortunatamente questi trattati non sono giunti fino a noi, per cui dobbiamo limitarci ad osservare la convergenza fra i titoli delle opere di al-Kindī e alcuni dei principi mu‘taziliti.

Ci sono evidentemente temi di interesse comune fra al-Kindī e i mu‘taziliti; tuttavia, Abū Rīda non dimostra nessuna connessione diretta fra il filosofo e la scuola teologica appena menzionata, per cui la sua teoria è davvero molto debole: in mancanza di prove testuali che ci permettano di fare parallelismi fra le opere di al-Kindī e quelle dei mu‘taziliti, il fatto che alcuni titoli delle sue opere menzionassero temi centrali anche nella speculazione dei *mutakallimūn*, dimostra che il filosofo condivise con i mu‘taziliti alcune tematiche di interesse ma non dimostra alcun tipo di connessione diretta.

Alcune altre convergenze fra al-Kindī e la mu‘tazila sono state notate da H. Davidson⁶⁷. La sua maggiore preoccupazione fu quella di dimostrare la dipendenza di al-Kindī e di alcuni autori mu‘taziliti dalle argomentazioni di Giovanni Filopono sulla condizione creaturale dell’universo. Davidson, senza affermare né che al-Kindī fosse un *mutakallim* né che al-Kindī fosse un mu‘tazilita, ha mostrato alcune affinità fra al-Kindī e i mu‘taziliti, come ad esempio che al-Kindī e gli autori mu‘taziliti si avvalsero di argomenti simili, principalmente derivati dagli scritti di Giovanni Filopono, per dimostrare le loro teorie sulla creazione dell’universo.

È stato asserito da Richard Walzer, in maniera molto più cauta rispetto ad Abū Rīda, che al-Kindī aveva una certa affinità con i teologi della mu‘tazila e che parte del suo impegno fu quello di dare una formulazione filosofica di alcuni dei loro principi cardine.

Nel capitolo *New Studies on al-Kindī* contenuto nel volume *Greek into Arabic*⁶⁸, Walzer presenta sia delle prove “esterne” che delle prove “interne” per rafforzare la sua asserzione secondo cui al-Kindī è *the philosopher of the Mu‘tazilite theology*⁶⁹.

⁶⁷ H. Davidson, “John Philoponus as a source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”, in *JAOS* 89 [1969], pp. 357-391

⁶⁸ Si veda la nota 58

⁶⁹ R. Walzer, “The Rise of Islamic Philosophy”, in *Oriens* 3 [1950], p. 9 . Quest’affermazione quindi risale ad uno studio precedente rispetto a *Greek into Arabic*

L'intento di Walzer con il capitolo *New Studies on al-Kindī* è, come esplicitato dall'autore stesso, quello di mettere in luce le diverse sfaccettature del pensiero di al-Kindī e dell'orizzonte intellettuale su cui si muoveva.

Già il fatto che il titolo del capitolo riguardante il rapporto intellettuale di al-Kindī con la mu'tazila si intitoli *New Studies on al-Kindī* ci fa capire come negli anni 50' e 60' la trattazione di questo argomento fosse percepito o come qualcosa di completamente nuovo o come innovativo rispetto a studi anteriori.

L'obiettivo dello studio di Walzer fu di mettere in luce alcune peculiarità del pensiero di al-Kindī che poterono emergere grazie all'edizione critica di Abū Rīda. Una fra tutte, prosegue Walzer, è il suo atteggiamento nei confronti dell'ortodossia religiosa della sua epoca, che a quei tempi era incarnata proprio dalla teologia della mu'tazila.

Per fare questo Walzer si basò, come detto, sia su delle "prove esterne" che su delle "prove interne". Le "prove esterne" di cui Walzer parla sono le più generiche e altro non dimostrerebbero se non che al-Kindī non potesse essere in completo disaccordo con l'interpretazione ufficiale dei mu'taziliti.

Secondo Walzer questo è dimostrato dal fatto che opere come *Sulla filosofia prima*⁷⁰ e altre siano dedicate al califfo al-Mu'taṣim e al suo predecessore al-Ma'mūn.

Un altro scritto, in cui al-Kindī parla del suo modo di intendere il Corano, fu dedicato ad Aḥmad, figlio di al-Mu'taṣim, di cui al-Kindī fu il precettore⁷¹.

Tuttavia queste "prove esterne" appaiono abbastanza deboli, e non provano nulla se non che al-Kindī e i mu'taziliti ebbero gli stessi mecenati e protettori.

Avrebbe potuto un filosofo che viveva a corte non dedicare almeno alcuni dei suoi scritti ai suoi protettori? Questo sarebbe stato quantomeno insolito e poco accorto.

Lo stesso Walzer ammette che sarebbe "rash"⁷² (cioè, "avventato") pensare di poter costruire un parallelo fra al-Kindī e la mu'tazila soltanto su informazioni di questo tipo.

⁷⁰ Edizione di Abū Rīda, vol. I, pp. 97 e seg.

⁷¹ F. Rosenthal, "Al-Kindī als Litterat", in *Orientalia* II [1942], p.265

E questa è la premessa alle “prove interne” dello studio di Walzer, ovvero parallelismi testuali fra le opere di al-Kindī e quelle dei mu‘taziliti a lui coevi.

Al-Kindī, in aperto contrasto con Aristotele e Plotino, sosteneva la teoria della *creatio ex nihilo*, e in questo era in perfetta sintonia con le teorie religiose dell’epoca.

Su un argomento di grande importanza filosofica come quello dell’eternità del mondo, la diversità di vedute fra al-Kindī e i filosofi greci (e anche con filosofi arabi posteriori come al-Fārābī e Averroè) è netta.

Al-Kindī provò a dare una spiegazione filosofica alla teoria della *creatio ex nihilo* e a sconfiggere la teoria dell’eternità del mondo.

Nel suo scritto filosofico *Risāla fī ḥudūd al-ašyā’ wa-rusūmihā* (Epistola sulle definizioni e descrizioni della cose), al-Kindī definisce anche il termine *al-ibdā’* (la creazione) come “far apparire la cosa dal nulla” (إظهار الشيء عن ليس)⁷³.

Da questo scritto si evince che al-Kindī riteneva che la creazione avvenisse dal nulla. Da un altro trattato dello stesso autore⁷⁴ evinciamo che il Nostro distinguesse fra diversi tipi di azioni e che: “La prima vera azione (الفعل الحق الاولى) consiste nel far essere enti dal nulla (تأيس الأسيات عن ليس).

Questa azione è evidentemente appannaggio di Dio l’Altissimo (و هذا الفعل بين انه خاصة الله تعالى), il quale costituisce il fine⁷⁵ di tutte le cause (الذي هو غاية كل علة), e nessun’altro all’infuori di Lui può produrre queste cose dal nulla (فان تأيس الأسيات عن ليس ليس لغيره). Questa azione è specificatamente denotata col nome di *ibdā’* (هذا الفعل هو المحصوص باسم الإبداع)⁷⁶.

Il Dio creatore è spesso chiamato *al-fā’il al-awwal* in altri scritti di al-Kindī⁷⁷.

Con questo passaggio notiamo quindi che al-Kindī sostiene che il mondo sia stato creato dal nulla per opera di un creatore divino.

⁷² R. Walzer, “New studies on Al-Kindi”, cap. in *Greek into Arabic: essays on Islamic Philosophy*, [Oxford : B. Cassirer, 1962], p. 177

⁷³ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 165

⁷⁴ Che si trova sempre nell’edizione di Abū Rīda, vol. I, pp. 182 e seguenti. Il titolo arabo del testo qui menzionato è: رسالة في الفاعل الحق الأول التام و الفاعل الناقص الذي هو بالمجاز

⁷⁵ Potrebbe anche voler significare “il vertice” o “il punto sommo”: non è certo che al-Kindī abbia qui in mente l’idea di “causa finale”.

⁷⁶ Edizione di Abū Rīda, vol. I, pp. 182-183

⁷⁷ Si veda ad esempio, edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 207

In un altro passaggio contenuto nel trattato *Sulla Filosofia Prima*, al-Kindī aggiunge che questa “creazione” (*ibdāʿ*) è avvenuta nel tempo: “l’Uno, il Vero è quindi il Primo, il Creatore dal nulla, Colui che mantiene in vita ciò che ha creato dal nulla, nulla può esistere senza il suo sostentamento e la sua potenza, senza le quali, scomparirebbe e perirebbe”⁷⁸. Troviamo espressa la stessa idea espressa in un altro trattato⁷⁹.

Non ci sono dubbi quindi che al-Kindī desse al termine *ibdāʿ* il senso di creazione temporale dal nulla, e in questo egli è, secondo Walzer, assolutamente affine ai teologi muʿtaziliti a lui contemporanei.

La creazione temporale dal nulla è un’idea caratteristica dei *mutakallimūn*. Questa idea implica la non eternità del mondo stesso. Ma al-Kindī, non essendo un teologo, non si accontentò di sostenere la sua aderenza al dogma religioso, e cercò di dimostrare filosoficamente che il mondo non è eterno ma anzi è generato e quindi anche corruttibile.

Egli dedicò una cospicua parte del secondo capitolo del suo trattato *Sulla Filosofia Prima* all’impossibilità di sostenere che qualunque corpo può essere eterno, e che quindi, neanche l’universo può essere eterno. Troviamo una discussione dello stesso tipo nella quarta *risāla*⁸⁰ e anche nella quinta⁸¹, e soprattutto nel sesto trattato *Sull’unità Divina*⁸² (argomento squisitamente muʿtazilita).

In tema di creazione, quindi, al-Kindī seguì la tendenza muʿtazilita marcata da Bišr Ibn al-Muʿtamir.⁸³

Ci sono quindi pochi dubbi, secondo Walzer, sul fatto che le convinzioni teologiche di al-Kindī siano quelle espresse dalla muʿtazila.

⁷⁸ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 162. Il testo arabo qui recita:

إنّ هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من امساكه و فالواحد الحق قوته إلا غار و دثر

⁷⁹ *Ibidem*, p. 215, riga 4 e seg.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 186-193

⁸¹ *Ibidem*, pp. 194-198

⁸² *Ibidem*, pp. 201-207

⁸³ Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter, [Wiesbaden, 1963], p. 510. Bišr Ibn al-Muʿtamir (m. 210 a.h. / 825-6 a.D.) fu il fondatore della scuola muʿtazilita di Bagdad e secondo le fonti egli affermò che la creazione è frutto della volontà di Dio e che la sua volontà precede la creazione.

Troviamo in questi testi un'affascinante commistione di concetti religiosi e idee greche; ma, conclude Walzer, le idee greche e i metodi filosofici greci sono secondari rispetto alla religione e vengono impiegati per spiegare razionalmente un principio religioso.

Questa caratteristica di al-Kindī, sempre secondo Walzer, certamente lo avvicina alla teologia speculativa della mu‘tazila. Il suo tentativo fu quello di introdurre la filosofia greca nel mondo islamico come *ancilla theologiae*⁸⁴.

A conclusioni molto diverse da quelle di Richard Walzer pervenne Alfred Ivry⁸⁵.

E' vero, premette Ivry⁸⁶, che tanto al-Kindī quanto i sostenitori della mu‘tazila, condivisero la teoria sulla finitezza del mondo e della dipendenza del mondo dal Dio Creatore, il quale è capace di far essere le cose dal non essere. Tuttavia, per i mu‘taziliti i punti di partenza di ogni loro ragionamento sono il Corano e la tradizione, e si avvalgono con disinvoltura di strumenti filosofici solo quando li ritengono appropriati per spiegare e supportare il loro credo; per al-Kindī, al contrario, il punto di partenza di ogni suo ragionamento è un'enciclopedica letteratura e tradizione filosofica⁸⁷, che si adatta alla dottrina religiosa forse per intimo convincimento o forse per necessità⁸⁸.

Le precise parole di Ivry in merito a ciò furono: “While they (i mu‘taziliti, *ndr*) take their point of departure from the Koran and tradition and use whatever philosophical tools they feel are appropriate to explain and support their faith, al-Kindī, it appears, begins from a philosophical body of literature and tradition, accommodating it to religious doctrine wherever he can and asserting religious dogma whenever he must, but essentially aiming for a coherent, philosophical affirmation of truth”⁸⁹.

⁸⁴ R. Walzer, “New studies on Al-Kindi”, cap. in *Greek into Arabic: essays on Islamic Philosophy*, [Oxford : B. Cassirer, 1962], p. 180

⁸⁵ A. Ivry, “al-Kindī and the Mu‘tazilah: a reevaluation”, cap. in *Al-Kindi's Metaphysics*, [Albany : 1974], pp. 22-34

⁸⁶ *Ibidem*, p. 28

⁸⁷ Scrive infatti Ivry: “The arguments al-Kindī brings (...) are philosophically rooted”. A. Ivry, *al-Kindī and the Mu‘tazilah*, p. 24

⁸⁸ Ricordiamo che ai tempi di al-Kindī, la mu‘tazila era la dottrina ufficiale dello stato Abbaside esisteva un'istituzione, chiamata *mihna*, preposta alla verifica della compatibilità religiosa dei contenuti di qualsiasi documento scritto.

⁸⁹ A. Ivry, *al-Kindī and the Mu‘tazilah*, p. 28

Inoltre, sottolinea Ivry: “In the intellectual climate of the ninth and tenth century Baghdad these themes and arguments (ovvero quelli sulla creazione del mondo dal nulla, sulla finitezza delle cose create e sulla dipendenza della creazione dal Dio Creatore, *ndr*) were apparently common stock of the most rationally inclined people”⁹⁰, e quindi non esclusivamente della mu‘tazila.

Quindi, secondo Ivry, al-Kindī non è *the philosopher of the Mu‘tazilite theology*⁹¹, ma è un intellettuale che cerca di sostanziare un ragionamento filosofico e che cerca di pervenire alla verità attraverso la filosofia.

Inoltre, sempre secondo Ivry, al-Kindī provò un certo risentimento nei confronti dei mu‘taziliti a causa delle loro teorie e soprattutto a causa della posizione politica di cui godevano⁹². Questo sarebbe provato da una sottile accusa⁹³ contenuta nel capitolo introduttivo del trattato *Sulla Filosofia Prima*: in un passaggio in cui al-Kindī elogia Aristotele ed esprime gratitudine verso tutti coloro che hanno battuto il sentiero della verità, improvvisamente ci ritroviamo in un riferimento assolutamente non-Aristotelico⁹⁴: “while being wary of the bad interpretation of many of those who are in our day acclaimed foreculation, (but) who are strangers to the truth, even if they are enthroned undeservedly with the crowns of truth”⁹⁵.

E al-Kindī prosegue dicendo che queste persone sono consumate dall’invidia, sono dei trafficanti di religione, nonostante siano carenti nella fede, cosa che sarebbe dimostrata dal fatto che tacciano di “miscredenza” la filosofia.⁹⁶

Secondo Ivry questo passaggio si riferisce senza ombra di dubbio ai mu‘taziliti, perché quando al-Kindī parla di “uso” (الأنفاع), di “speculazione” (النظر), di “opinione” (الرأي) e di “giudizio” (الإجتهد),

⁹⁰ A. Ivry, *al-Kindī and the Mu‘tazilah*, p. 26

⁹¹ Come aveva invece affermato R. Walzer, vedi nota 69

⁹² A. Ivry, *al-Kindī and the Mu‘tazilah*, p. 32

⁹³ *Ibidem*, p. 33

⁹⁴ Edizione di Abū Rīda, vol. I, pp. 103-104. Il testo arabo così recita:

توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربية عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق و قلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي، و الإجتهد في الأنفاع العامة الكل لهم، و لدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية الحاجب بسدّ أبصار فكرهم عن نور الحق

⁹⁵ A. Ivry, *al-Kindī and the Mu‘tazilah*, p. 33

⁹⁶ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 104

sta parlando degli specifici metodi di ragionamento per cui i mu‘taziliti erano famosi, a cui egli contrappone i “metodi della verità” (أساليب الحق), ovvero i sillogismi.

Che siano i mu‘taziliti i destinatari di questo attacco, si può dedurre secondo Ivry anche dal fatto che al tempo in cui questo trattato fu composto, essi erano gli unici a godere di uno status di ufficialità garantito loro dal potere califfale, ed erano anche gli unici che potevano imporre le proprie dottrine e le proprie credenze religiose attraverso accuse di miscredenza, a cui il passaggio allude.

Questo atteggiamento di strisciante ostilità verso i mu‘taziliti fu l’elemento che rese difficile il rapporto fra al-Kindī e il califfo al-Mutawakkil, e quindi la mu‘tazila, conclude Ivry, fu una delle forze con cui al-Kindī e i filosofi dovettero fare i conti.⁹⁷

Il saggio più recente e più completo su questo argomento è quello di Peter Adamson⁹⁸. Questo saggio inizia con un breve sommario di quanto detto da Abū Rīda, Richard Walzer e Alfred Ivry, per poi dissentire dalle conclusioni di quest’ultimo. Secondo Adamson infatti, non possiamo affermare con certezza che al-Kindī fosse avverso alla mu‘tazila, perché tutti i trattati che dai titoli sembrerebbero indicare una reazione contro la mu‘tazila sono, purtroppo per noi, andati perduti⁹⁹, soprattutto uno che sembrerebbe confutare le teoria atomistica sostenuta dalla maggioranza dei mu‘taziliti¹⁰⁰.

La critica nel merito che Adamson rivolge agli autori dei tre studi precedenti è che costoro si sono concentrati sull’atteggiamento di al-Kindī verso la metodologia mu‘tazilita, piuttosto che sul suo

⁹⁷ A. Ivry, *al-Kindī and the Mu‘tazilah*, p. 34

⁹⁸ Si veda nota 60

⁹⁹ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel, [Beirut : Maktaba Ḥayyat, 1871-1872], pp. 256.4, 256.8-9 e 259.18-19. I titoli delle opere che si trovano nelle pagine e nelle righe indicate sono: *Fī anna af‘āl al-bāri’ kulluhā ‘adl lā ḡawr fihā* (Sul fatto che gli atti del Creatore sono tutti giusti, e non vi è ingiustizia in essi); *Kitāb fī baḥṭ qawl al-mudda’ī anna al-ašyā’ al-ṭabī‘iyya taf‘alu fī ‘lan wāḥidan bi-ṭḡāb al-ḥilqa* (Libro sulla ricerca sull’asserzione che afferma che le cose naturali compiono solo un’azione secondo la necessità della [loro] natura innata); *Risāla fī anna al-ḡism fī awwal ibdā’ihi lā sākin wa lā mutahrrrik ḡann bāṭil* (Epistola sul fatto che è una falsa opinione che il corpo non è né in quiete né in movimento nel primo momento della sua creazione).

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 259.19-20 : *Risāla fī butlāl qawl man za‘ama anna ḡuz’ lā yataḡazzā’* (Epistola sulla falsità dell’affermazione di chi sostiene che esiste una parte indivisibile)

atteggiamento verso le loro dottrine¹⁰¹. Se si guarda ai saggi di Walzer e Ivry, prosegue Adamson, si nota che costoro hanno voluto mettere in luce come al-Kindī abbia sostenuto i metodi del razionalismo greco contro l'approccio teologico del *kalām*.

I risultati di questo approccio sono utili ed evidenti: ci aiutano a collocare al-Kindī nel solco di coloro che hanno difeso e diffuso la *falsafa*, nonostante la sua provenienza straniera, come una tradizione meritevole di uguale dignità, o forse addirittura di maggiore dignità rispetto al *kalām*.

Ciò che Adamson si propone di compiere, non è una comparazione sulla metodologia di al-Kindī e dei *mutakallimūn*, ma una comparazione sui temi filosofici. Questi tre temi, scelti in virtù del loro rilievo presso i mu'taziliti piuttosto che per la loro centralità nella speculazione di al-Kindī, sono: gli attributi divini, la natura dell'atto creativo di Dio e la libertà umana.

1) Attributi divini. La questione degli attributi divini in al-Kindī è stata quella che in passato ha ricevuto più attenzione¹⁰² poiché essa è stata affrontata alla fine del suo trattato più importante: *Sulla Filosofia Prima*.

Il maggiore punto di contatto fra la speculazione di al-Kindī e quella della mu'tazila riguarda la questione degli attributi divini. In una discussione nella parte finale del trattato *Sulla Filosofia Prima*, al-Kindī afferma che non si può parlare di Dio nello stesso modo in cui si può parlare delle cose create¹⁰³.

La trattazione inizia con una classificazione di tre tipi di affermazioni. Questa schematizzazione è seguita da delle argomentazioni atte a dimostrare che tutto ciò che non è Dio è caratterizzato sia da unità che da molteplicità. Ci deve essere una causa per questa associazione di uno e molteplicità, e questa causa secondo al-Kindī è "il Vero Uno" (*al-wāḥid bi-l-ḥaqīqa*), il quale non è soggetto a nessuna delle categorie (*maqūlāt*), poiché queste implicano automaticamente molteplicità¹⁰⁴. L'esito

¹⁰¹ P. Adamson, *al-Kindī and the Mu'tazila*, p. 48

¹⁰² Il tema è ben studiato in M. Marmura e J. Rist, "Al-Kindī's discussion of divine existence and oneness", in *Mediaeval Studies* 25 [1963], 338-354

¹⁰³ L'inizio di questa trattazione si trova alla fine del terzo capitolo. Si veda l'edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 126.8

¹⁰⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 153.9 – 153.12

sembra essere che Dio, “il Vero Uno”, è assolutamente trascendente, nel senso che nulla può essere detto di lui. Al-Kindī, differentemente da quanto ci saremmo potuti aspettare, non usa il termine *ṣifāt*¹⁰⁵ (attributi), per indicare ciò che può essere detto delle cose e non può essere detto di Dio, ma nonostante ciò sembra che egli segua l’idea mu‘tazilita che rifiuta di affrontare su Dio discorsi che invece sarebbero affrontabili sulle cose comuni.

Difatti, molti studiosi hanno già evidenziato questa analogia fra al-Kindī e la mu‘tazila¹⁰⁶.

In questa trattazione, al-Kindī stabilisce in primo luogo l’esistenza di Dio attraverso una discussione sui tipi di affermazioni che possono essere fatti. Dopo aver elencato questi tipi, al-Kindī spiega che in effetti tutte queste affermazioni possono essere ricondotte sotto due categorie: la categoria delle affermazioni sostanziali (*ḡawhariyya*) e quella delle affermazioni accidentali¹⁰⁷ (*‘aradiyya*). Questa distinzione fra sostanziale, o “essenziale”, e accidentale è cruciale per la prima argomentazione di al-Kindī sull’esistenza di Dio¹⁰⁸:

كل شيء كان في شيء آخر عرضاً, فهو في شيء آخر ذاتي; لأن كل شيء كان في شيء بعرض, فهو في شيء آخر بالذات; و إذ كان بيننا أن الوحدة في هذه جميعاً بعرض, فهي لا جزء لا بالذات; بل بعرض; فالوحدة فيما هي فيه بعرض مستفادة الوحدة له مما هي فيه بالذات; فإنها هنا واحدٌ حق اضطراراً لا معلولٌ الوحدة¹⁰⁹

Compariamo adesso quest’affermazione di al-Kindī con quelle esposte dai mu‘taziliti sullo stesso argomento.

Adamson ci mette in guardia dal fare generalizzazioni sulle dottrine della mu‘tazila perché, persino restringendo la nostra attenzione su coloro che hanno scritto prima e durante la vita di al-Kindī, vi è una vasta gamma di diverse teorie sostenute da pensatori riconducibili alla mu‘tazila.

Questa teoria fu portata avanti dal fondatore della mu‘tazila: il già citato Wāsil ibn ‘Atā’. Wāsil ibn ‘Atā’ argomentò che ipotizzare l’esistenza di attributi divini equivarrebbe ad affermare l’esistenza

¹⁰⁵ Tuttavia in molte traduzioni prodotte sotto la guida di al-Kindī si fa uso del termine *ṣifāt*, come ad esempio nel *Libro del Bene Puro*.

¹⁰⁶ Si vedano ad esempio: I. Netton, *Al-Kindī: the watcher at the gate*, in I. Netton, *Allah Transcendent*, [Londra : Routledge, 1989], pp. 57-58 e anche J. Janssens, “Al-Kindī’s concept of God”, in *Ultimate Reality and Meaning* 17 (1) [1994], p. 14

¹⁰⁷ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 126.12

¹⁰⁸ Per al-Kindī la donazione di unità è creazione, e sul retroterra di questo ragionamento c’è Proclo

¹⁰⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 132.8 – 132.14. Per la traduzione inglese di questo passo si rimanda a: P. Adamson, *al-Kindī and the Mu‘tazila*, p. 50

di un secondo Dio¹¹⁰. Successivamente, tutti i mu‘taziliti concordarono con lui, spesso aggiungendo altre argomentazioni su questa questione, ovvero che l’unicità di Dio ci impedisce di ipotizzare l’esistenza di qualsiasi attributo divino.

E fin qui, non ci sembra di muoverci su un orizzonte diverso da quello di al-Kindī.

Ma, andando più in profondità, che cosa vogliono dire i mu‘taziliti quando affermano che non esistono attributi divini?

Per arrivare a capire questo, dobbiamo iniziare dalla loro teoria su ciò che si può predicare delle cose che Dio ha creato: secondo la maggioranza dei mu‘taziliti, le cose create consistono di atomi, che sono i portatori degli attributi. Questi attributi sono chiamati “accidenti” (*a rāḍ*).

Come abbiamo detto, la scuola mu‘tazilita non è fautrice di un pensiero unico e monolitico, ma all’interno di questa scuola vi sono delle pluralità di vedute. Pluralità di vedute che riscontriamo anche nel caso delle teorie fisiche e atomistiche: Abū al-Huḍayl, ad esempio, sostiene che possono essere predicati degli atomi, che egli chiama “corpi”, alcuni accidenti¹¹¹. Ḍirār ibn ‘Amr, invece, affermò che gli atomi non esistono, e che i corpi sono il risultato di una somma di accidenti¹¹².

Quindi, nel primo periodo della mu‘tazila, che coincide con il periodo di vita di al-Kindī, non c’era grande uniformità di pensiero, se non sui due seguenti principi:

- (a) Le cose create non hanno proprietà essenziali, ma solo attributi o “accidenti”.
- (b) Questi attributi sono distinti l’uno dall’altro e da quello a cui si sono aggiunti.

Qui Adamson sottolinea il fatto che, differentemente da al-Kindī, i teologi della *mu‘tazila* non fanno nessuna distinzione fra “essenziale” e “accidentale” per le cose create, ma ammettono solo l’esistenza degli accidenti. Lo studioso Richard Frank ha scritto a proposito di Abū al-Huḍayl che l’idea che si ricava dai suoi scritti è che gli esseri che immediatamente percepiamo come tali, come

¹¹⁰ A. Nader, *Le système philosophique des Mu‘tazila*, [Beirut : Les lettres orientales, 1956], pp.49-50

¹¹¹ Al-Aṣ‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter, [Wiesbaden, 1963], p. 345.6

¹¹² *Ibidem*, pp. 311.11 – 312.1

ad esempio gli uomini o gli animali, non hanno nessuna qualità essenziale ma solo qualità materiali¹¹³.

Qual è, invece, la posizione della mu‘tazila sugli attributi divini?

Secondo Adamson, se seguissimo il principio (b), ne conseguirebbe che gli attributi divini sono una pluralità di cose distinte l’una dall’altra e anche da Dio¹¹⁴. Ma, come già espresso da Wāṣil ibn ‘Aṭā’, questa posizione potrebbe compromettere il dogma del *tawḥīd*, perché significherebbe ipotizzare l’esistenza di cose coeterne a Dio.

Per ovviare a ciò, Abū al-Hudayl afferma che gli attributi di Dio coincidono con Dio stesso e che solo nel suo caso gli attributi non sono diversi l’uno dall’altro¹¹⁵.

Abū al-Hudayl e altri mu‘taziliti sostengono che, diversamente dalle cose create, Dio può avere attributi solo in virtù della sua propria essenza (*dāt*)¹¹⁶, cioè che gli attributi di Dio coincidono con Dio stesso.

Al-Kindī concorda con l’idea secondo la quale nulla può essere coeterno a Dio, perché questo comprometterebbe la sua unicità. Infatti, proprio una delle sue argomentazioni contro la teoria dell’eternità del mondo è che questa significherebbe affermare che il mondo è coeterno a Dio, violando il dogma del *tawḥīd*.

Tuttavia, l’analisi di al-Kindī su Dio è per altri aspetti molto diversa da quella dei mu‘taziliti: al-Kindī distingue fra caratteristiche “essenziali” e “accidentali” delle cose create, e usa questa distinzione per spiegare che solo Dio è unico per essenza (*bi-l-dāt*)¹¹⁷.

Quindi ciò che distingue Dio dalle cose create è la sua propria natura, cioè che è unico per essenza.

Il ragionamento di al-Kindī si innesta su una tematica presente all’interno del mu‘tazilismo fin dai tempi di Wāṣil ibn ‘Aṭā’. Come i mu‘taziliti, al-Kindī afferma che Dio è unico, rifiutando ogni tipo di discorso su Dio che implichi l’esistenza di qualcosa che sia coeterno a Dio.

¹¹³ R. Frank, “The divine attributes according to the teaching of Abū ‘l-Hudhail al-‘Allāf”, in *Le Muséon: Revue des études orientales*, 82 [1969], 451 – 506, a pagina 464

¹¹⁴ P. Adamson, *al-Kindī and the Mu‘tazila*, p. 52

¹¹⁵ Al-Aṣ‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter, p. 117.14-16

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 486.10-14

¹¹⁷ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 161.2

La soluzione di al-Kindī alla questione degli attributi divini è in accordo con quella della mu‘tazila, ovvero di far coincidere gli attributi di Dio con Dio stesso, o meglio con la sua propria essenza.

La differenza fra al-Kindī e i mu‘taziliti, secondo Adamson¹¹⁸, consiste nel modo in cui l’analisi è stata condotta: il ragionamento di al-Kindī deve molto all’*Isagoge* di Porfirio.

Questo dibattito sugli attributi divini dimostra, conclude Adamson, come al-Kindī stia rispondendo alla mu‘tazila e addirittura condivide le loro vedute; la differenza è invece nel metodo: al-Kindī basa le sue argomentazioni sulla tradizione della *falsafa* e non su quella del *kalām*.

2) Creazione. Il punto di partenza per capire le teorie mu‘tazilite sulla creazione è il dibattito teologico nello stabilire se il “non esistente” (*ma‘dūm*) è o non è una “cosa” (*šay’*)¹¹⁹.

Il primo a formulare esplicitamente la questione pare sia stato Abū Ya‘qūb al-Šaḥḥām, discepolo di Abū al-Hudāil. Secondo al-Šaḥḥām il non esistente è una cosa¹²⁰.

Per comprendere a pieno questo dibattito occorre fare un ulteriore passo indietro, e cercare di comprendere lo status delle cose prima che Dio le crei. Nella misura in cui queste cose non sono ancora state create, esse sono non esistenti.

Si potrebbe pensare che Dio conosce queste cose prima ancora di crearle: conosce il fatto che le creerà, ad esempio. Questo implica che, prima ancora che le cose vengano create, esse sono già delle cose, poiché sono oggetto della conoscenza di Dio, e un oggetto di conoscenza deve essere qualcosa.¹²¹

Lo stesso Abū al-Hudāil aveva contribuito a tracciare la visione mu‘tazilite su questa questione, affermando che Dio conosce le cose prima di crearle¹²². A ciò aggiunse anche che queste cose

¹¹⁸ P. Adamson, *al-Kindī and the Mu‘tazila*, p. 56-57

¹¹⁹ Per delle trattazioni specifiche sulla questione si vedano: R. Frank, “Remarks on the early development of the Kalam”, *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici* [Napoli, 1967], pp. 315 – 329; R. Frank, “Al-Ma‘dūm wal-Mawjūd: the non-existent, the existent, and the possible in the teaching of Abū Hāshim and his followers”, *MIDEO*, 14 [1980], 185 – 209; F. Klein-Franke, *The non-existent is a thing*, *Le Muséon*, 107 [1994], 375 – 390.

¹²⁰ Al-Aš‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter, p. 505.1-2

¹²¹ *Ibidem*, 162.8-12

¹²² *Ibidem*, 37.8-10

devono avere un “limite” (*nihāya*), perché Dio sa che creerà un mondo finito¹²³. Tuttavia, per quanto ne sappiamo, Abū al-Hudāil non giunse ad affermare che il non esistente è una cosa.

Un altro modo di affrontare la questione, come messo in luce da Richard Frank¹²⁴, è sostenere che prima che qualcosa esista è “possibile”, e che il possibile è qualcosa, non nulla.

In questo caso il ragionamento non insiste sulla conoscenza di Dio, ma sulla sua potenza (*qudra*).

Nel momento in cui Dio crea qualcosa sta concretizzando la possibilità di esistere della cosa. Da ciò deriva che, se Dio ha sempre il potere di creare qualcosa, allora c'è un'eterna possibilità per la cosa di essere creata.

Tuttavia, anche questo comprometterebbe il dogma del *tawhīd*, perché equivarrebbe ad affermare che la possibilità di esistere delle cose è coeterna a Dio. Proprio per evitare questa ambiguità, Abū al-Hudāil sostenne che la possibilità delle cose di esistere non è esterna alla potenza di Dio, ma risiede nella potenza di Dio stessa.

Possiamo dedurre, combinando questi due ragionamenti, che Dio sa che le cose sono possibili perché conosce la sua potenza.

Sempre Abū al-Hudāil affermò che la conoscenza di Dio è sia infinita che finita: è infinita perché conosce se stesso che è infinito; ma è anche finita, perché conoscendo se stesso sa anche che creerà solo cose finite.¹²⁵

Questa soluzione non fu accettata all'unanimità da tutti i mu'taziliti. Hišām ibn 'Amr al-Fuwaṭī¹²⁶, ad esempio, confutò la teoria secondo cui il non esistente è una cosa prima della sua creazione, senza che però questo compromettesse, dal suo punto di vista, la conoscenza di Dio¹²⁷.

Il non esistente o il “non essere” ha una posizione centrale anche nei ragionamenti sulla creazione di al-Kindī. Nella *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*, egli definisce la creazione (*al-ibdā'*) come “far apparire la cosa dal nulla”¹²⁸.

¹²³ Al-Ḥayyāt, *Kitāb al-intiṣār*, trad. A. Nader, [Beirut : Les lettres orientales, 1957] , 16.2-10

¹²⁴ R. Frank, *Al-Ma'dūm wal-Mawjūd*, p. 190

¹²⁵ Di nuovo si veda Al-Ḥayyāt, *Kitāb al-intiṣār*, 16.2-10

¹²⁶ Anch'egli fu discepolo di Abū al-Hudāyl, *ndr*

¹²⁷ Al-Ḥayyāt, *Kitāb al-intiṣār*, 50.3-5

Una digressione più completa sulla creazione si trova in una discussione di al-Kindī sul corpus delle opere aristoteliche¹²⁹.

La digressione comincia con l'esegesi di un passo Coranico della *sūra* 36. Questo passo narra di un gruppo di infedeli che domanda a Muḥammad com'è possibile che i corpi possano risorgere dopo la morte. A loro Muḥammad risponde che Dio il Creatore (*al-ḥāliq*) può ridare la vita, perché egli è Colui che ha dato ai corpi la vita per la prima volta, Colui che ha posto nell'albero verde un fuoco con cui l'uomo accende, Colui che ha creato i cieli e la terra, e Colui al quale per creare qualcosa basta ordinare "Sii!" ed essa è¹³⁰.

Più che la l'esegesi di questo passo o lo spunto che al-Kindī ne coglie per dirimere la questione della superiorità della conoscenza profetica su quella filosofica, ci interessa il fatto che egli parte da questo passo Coranico per esporre una teoria sulla creazione.

Al-Kindī prima evidenzia la debolezza della posizione degli infedeli: "L'interrogante, che non crede nel potere di Dio, il Grande e l'Altissimo, deve comunque ammettere che qualcosa è (*kāna*) dopo non essere stata, e che le sue ossa in precedenza non erano, erano non esistenti (*ma'dūm*), mentre adesso devono necessariamente essere, dopo non essere state"¹³¹.

L'importanza di questo punto per il dibattito interno alla mu'tazila è chiara: abbiamo una cosa, ad esempio un osso, che in precedenza era non esistente ma adesso esiste. Com'è possibile?

Al-Kindī prende spunto dal versetto che parla del fuoco posto nell'albero verde, e scrive: "Ha creato il fuoco dal non-fuoco (*ḡa'ala min lā nārin nāran*), o il caldo dal non-caldo. Quindi qualcosa è necessariamente generata dal suo contrario"¹³².

L'argomentazione centrale di al-Kindī è che tutto si genera dal suo contrario: il fuoco, ad esempio, è asciutto, e quindi deve provenire da qualcosa non asciutto¹³³.

¹²⁸ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 165.11. Il testo arabo qui recita: الإبداع : إظهار الشيء عن ليس

¹²⁹ *Ibidem*, vol. I, pp. 363 - 384

¹³⁰ Corano, 36.78-82

¹³¹ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 374.6-8. Il testo arabo qui recita:

فإن السائل عن هذه المسئلة الكافر بقدره الله، جل و تعالى، مقر أنه كان بعد أن لم يكن و عظمه لم يكن هو معدوم، فعظمه كان اضطراراً، بعد أن لم تكن

¹³² *Ibidem*, vol. I, p. 374.12. Il testo arabo qui recita: فجعل من لا نار ناراً، أو من لا حار حاراً، فإن ذلك الشيء يكون من نقيضه اضطراراً

Al-Kindī applica questo principio anche all’essere: se ogni cosa che è proviene dal suo contrario, anche “l’essere” proviene da qualcosa contrario all’essere. Questo stato è “lo stato del non essere”, di cui al-Kindī ha parlato contrapponendo il termine *lays* (non essere) al termine *ays* (essere)¹³⁴.

Sempre avendo come riferimento i versetti coranici citati, egli espone la sua teoria come segue: “ Se il Suo potere (di Dio) è tale che può creare corpi da non-corpi, e può portare alla luce l’essere dal non-essere, allora, poiché Egli è capace di compiere un atto senza [bisogno di] substrato materiale, non ha bisogno di creare nel tempo”¹³⁵.

Affermare che il non mondo non è stato creato in modo temporale e senza bisogno di un substrato materiale serve a marcare la specificità della creazione rispetto agli altri tipi di cambiamenti dovuti ad altre cause.

E’ evidente che al-Kindī, nello scrivere queste cose, abbia ben presente il dibattito interno alla mu‘tazila, infatti sembra proprio che voglia cercare una soluzione alla domanda: “Il non essere è una cosa?”. La risposta di al-Kindī è affermativa: il non essere è una cosa, perché serve come contrario della cosa creata. Quest’idea, come abbiamo visto, appare già in forma embrionale nella *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* con la definizione di “creazione”, ed è confermata da un passaggio immediatamente successivo rispetto all’ultimo che abbiamo citato, in cui al-Kindī, sempre interpretando il comando di Dio di “essere” contenuto in Corano 36.82, nota che è in seconda persona singolare (*kun*), “Sii”, e quindi secondo al-Kindī, questo comando è indirizzato al non essere¹³⁶ (*id laysun muḥāṭabun*)¹³⁷.

C’è quindi un importante punto di contatto fra al-Kindī e la mu‘tazila, ovvero che il non-essere è una cosa, e cioè il ricettore dell’atto creativo di Dio. Tutte le cose create non sono eterne e sono

¹³³ Questa teoria non è affatto nuova in filosofia, ma risale a Platone e Aristotele, si vedano a tal proposito le loro rispettive opere *Fedone e Fisica*, ndr

¹³⁴ Un articolo dettagliato su questa terminologia è quello di P. Adamson, “Before essence and existence: Al-Kindī’s conception of being”, *The Journal of the History of Philosophy*, 40 (2002), 297 - 312

¹³⁵ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 375.13-16. Il testo arabo qui recita:

فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام، فأخرج أيس من ليس، فليس يحتاج – إذ هو قادر على العمل من لا طينة – أن يعمل في الزمان

¹³⁶ *Ibidem*, vol. I, p. 375.18. Il testo arabo qui recita: إذ ليس مخاطبٌ

¹³⁷ E’ dibattuto se il *lays* di questo passaggio è un verbo o un sostantivo. Qui seguiamo la lettura di Abū Rīda (esplicitata nella nota 8 a pagina 375) secondo cui *lays* è un sostantivo e il participio seguente è al passivo. Questa ipotesi di lettura è supportata anche in P. Adamson, *al-Kindī and the Mu‘tazila*, p. 65

precedute dal non essere. La convergenza su questo punto fra al-Kindī e la mu‘tazila è significativa: al-Kindī sostiene e rafforza una tesi mu‘tazilita partendo da un’interpretazione filosofica di un passaggio coranico della *sūra* 36.

3) Libertà. Quella della libertà umana è una fra le più note e le più importanti delle dottrine mu‘tazilite. I mu‘taziliti credevano che la libertà umana fosse una condizione indispensabile per il compimento della giustizia divina.

Secondo il Corano, Dio ordina il bene e proibisce il male, e ricompenserà i credenti meritevoli mentre punirà gli inetti e i malfattori. Un altro presupposto fondamentale, è che Dio non può agire ingiustamente, e quindi non può essere il fautore delle azioni sbagliate dell’uomo¹³⁸.

Quindi, dal punto di vista mu‘tazilita, la conclusione di queste due premesse è che gli esseri umani agiscono liberamente, hanno piena facoltà di scelta (*iḥtiyār*).

Capire ciò che al-Kindī ha detto sull’argomento, è quindi di somma importanza per comprendere la sua relazione con la scuola mu‘tazilita.¹³⁹ La risorsa più importante fra quelle pervenuteci per ricostruire il pensiero di al-Kindī su questo tema è la *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*.

In questa *Epistola* troviamo le definizioni di scelta (*iḥtiyār*), riflessione (*rawiyya*) e volontà (*irāda*).

- “La scelta (*al-iḥtiyār*): volontà (*irāda*) preceduta da una riflessione (*rawiyya*) con intenzione deliberata.”¹⁴⁰

I termini *rawiyya* e *irāda* che occorrono in questa definizione sono a loro volta definiti come segue:

- “La riflessione (*al-rawiyya*): l’inclinazione tra pensieri dell’anima”¹⁴¹

- “La volontà (*al-irāda*): facoltà per mezzo della quale si intende una cosa piuttosto che un’altra”¹⁴²

¹³⁸ Per una trattazione più dettagliata di questo argomento si rimanda a D. Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, [Leuven : Peeters, 1980]

¹³⁹ P. Adamson, *al-Kindī and the Mu‘tazila*, p. 67

¹⁴⁰ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 167.1 . Il testo arabo qui recita: الاختيار – إرادة قد تقدمها روية مع تمييز

¹⁴¹ In questo caso ci scostiamo dalla lettura di Abū Rīda e ci appoggiamo all’ipotesi di lettura di Klein-Franke che legge “*ḥawāṭir*”. Klein-Franke, *Al-Kindī’s ‘On Definitions and Descriptions of Things*, p. 221. Il testo arabo qui recita:

الرؤية – الإمالة بين خواطر النفس

Già queste definizioni indicano chiaramente che al-Kindī crede che gli esseri umani hanno facoltà di scegliere liberamente. Per di più, una delle ultime definizioni contenute in questa *Epistola* tratta esplicitamente la questione della libertà degli esseri viventi:

- “Volontà dell’essere creato (*irādat al-mahlūq*) : è la facoltà psichica che protende verso un’azione (*isti ‘māl*) dovuta ad un pensiero.”¹⁴³

Questa definizione è centrale nel ragionamento che stiamo compiendo, perché afferma inequivocabilmente che l’uomo è in possesso della volontà.

Combinando le definizioni che abbiamo menzionato, possiamo ritenere che l’uomo è dotato di pensiero (*sāniha*), che dà vita ad un’inclinazione (*hāṭir*)¹⁴⁴, l’inclinazione è causa della volontà (*irāda*), volontà che è a sua volta causa di un’azione (*isti ‘māl*).

Vale la pena osservare com’è stato definito il termine *isti ‘māl*:

- “L’azione (*al-isti ‘māl*): la sua causa è la volontà. Può essere causa per altre inclinazioni. E’ un ciclo che rende necessarie tutte queste cause, [le quali] sono atto del Creatore. Perciò diciamo che il Creatore, a Lui è la lode, permette che alcune delle Sue creature siano pensate da altre, che alcune siano concretizzate da altre, e che alcune siano mosse da altre.”¹⁴⁵

Quello che colpisce di più Adamson di questa definizione, è che il terzo passaggio suggerisce che le nostre azioni facciano parte di un *dawr*, che sembra essere una sorta di “processo causale ciclico”¹⁴⁶.

L’interpretazione di Adamson è che dopo che i pensieri e le inclinazioni hanno causato la volontà che a sua volta causa le azioni, le azioni causano ulteriori pensieri e azioni, e il processo si ripete in modo ciclico.¹⁴⁷

¹⁴² Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 168.7 . Il testo arabo recita: الإرادة – قوة يُقصد بها الشيء دون الشيء

¹⁴³ *Ibidem*, vol. I, p.175.13. Testo arabo : إرادة المخلوق – هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن ساحة

¹⁴⁴ Che è a sua volta definita in *Ibidem*, vol. I, p. 175.7

¹⁴⁵ *Ibidem*, vol. I, p. 175.9-12 . Il testo arabo qui recita:

الاستعمال – علته الإرادة، وقد يمكن أن يكون علته لخطرات أخرى، وهو الدور، يلزم جميع هذه العلة التي هي فعل الباري، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته ببعض سوانح لبعض، وبعضها مُستخرجة لبعض، وبعضها متحركة ببعض.

¹⁴⁶ P. Adamson, *al-Kindī and the Mu‘tazila*, p. 68

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 68.22-26

Tutte le fasi di questo ciclo, dice inoltre al-Kindī, sono causate da Dio. Sembra quindi che le nostre azioni siano determinate in due modi: in primo luogo, sono determinate da un ciclo causale; in secondo luogo, da Dio, che causa il “processo causale ciclico”.

Il risultato è che al-Kindī sembrerebbe credere in un determinismo causale: le nostre azioni sarebbero determinate degli eventi nel mondo terreno e da un’entità divina. Questo è vero, così come è vero che al-Kindī afferma di credere, come abbiamo visto, che l’uomo ha facoltà di scelta ed è dotato di volontà.

La contraddizione appare palese e l’ambiguità difficile da sciogliere. La soluzione proposta da Adamson è che al-Kindī si sia voluto ritagliare una posizione di compromesso: ha cioè elaborato una teoria secondo cui le azioni umane possono essere al contempo libere e determinate¹⁴⁸, cioè una teoria che faccia coesistere la libertà umana con il determinismo.

Difatti al-Kindī, come peraltro alcuni mu‘taziliti, argomenta nella *Risāla fī al-ibāna ‘an suġūd al-ġirm al-aqṣā* che se Dio comanda alle creature qualcosa, questo presuppone che le creature siano poi libere di scegliere se compiere quell’atto¹⁴⁹.

Questo suggerisce che ancora una volta al-Kindī è in dialogo con i mu‘taziliti: c’è generale accordo sul fatto che gli esseri umani sono liberi. A giudicare dalla *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*, sembra che al-Kindī dica che gli esseri umani sono liberi perché hanno facoltà di volontà e di scelta.

Dopo aver trattato questi tre temi, le conclusioni a cui Adamson giunge sono le seguenti:

- Al-Kindī era in accordo con i mu‘taziliti su alcune cose, ma li vedeva più come rivali intellettuali che come alleati.
- Al-Kindī guardava alle discussioni mu‘tazilite come un’opportunità: egli tentava di risolvere alcune controversie teologiche usando i metodi della filosofia.
- Al-Kindī non era un *mutakallūm*, ma voleva dimostrare ai teologi l’utilità del pensiero greco per garantire una sorta di “cittadinanza intellettuale” alla filosofia nel mondo arabo-islamico.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 69.8-9

¹⁴⁹ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 246.7 – 247.13

In conclusione, possiamo affermare che le teorie di Adamson sul rapporto fra al-Kindī e la mu‘tazila sono in questo momento quelle più convincenti, sia perché, differentemente da chi lo ha preceduto, si è potuto basare su un corpus letterario che era stato progressivamente studiato e tradotto, sia per aver scelto di analizzare le risposte di al-Kindī alle dottrine mu‘tazilite e non solo il suo atteggiamento verso la metodologia mu‘tazilite.

Cap. III : Le definizioni in filosofia

In questa sezione preliminare allo studio approfondito dell'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*, ovvero la *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā*, di al-Kindī cercheremo di capire come i filosofi arabi hanno creato compendi di termini e concetti e gli sviluppi posteriori dei loro lavori: le loro scelte e le loro riflessioni non hanno influenzato solo il discorso filosofico ma anche l'evoluzione della lingua araba nel suo complesso.

Presenteremo e discuteremo inoltre i diversi tipi di definizioni e analizzeremo alcuni termini della filosofia islamica nel loro sviluppo storico, non senza un confronto con le definizioni di Aristotele, la cui influenza quantomeno su al-Kindī è patente, come vedremo.

Quando gli arabi iniziarono a tradurre i testi greci nel terzo secolo dell'era islamica, non esisteva alcun vocabolario tecnico in arabo per esprimere concetti filosofici. Fu compito dei primi studiosi quello di definire i concetti filosofici in arabo. Costoro adempirono a questa necessità nei modi più svariati: adottando e/o traslitterando parole greche e persiane, oppure conferendo un significato più specificamente filosofico a termini della lingua araba ordinaria. I filosofi arabi avevano bisogno di termini per dire, ad esempio, *causa, materia, sostanza, elemento* in un modo specifico che non aveva precedenti nella loro lingua.

Tutti i termini appena menzionati appaiono nelle traduzioni arabe di Aristotele, da cui gli arabi li mutuarono, e infatti appaiono sia nel lavoro di al-Kindī che in quello più tardo di Avicenna sulle definizioni.

Sebbene riteniamo che cogliere l'influenza greca e Aristotelica sia utile ad una migliore comprensione dell'argomento trattato, riteniamo anche che sarebbe un'ingenua semplificazione considerare le definizioni arabe come una replica di quelle aristoteliche.

Facendo nostra la teoria di Dodds, secondo il quale ciò che conta di un sistema filosofico è l'originalità del progetto e dell'impalcatura teorica nel suo complesso, piuttosto che l'origine di ogni singolo pezzo,¹⁵⁰ esplicitiamo che non affronteremo una discussione sul lessico filosofico greco, ma sui termini che gli arabi utilizzarono per discutere concetti e idee filosofiche: quando questi termini hanno un'origine greca partiremo dalla loro origine per cercare di capire perché e come i filosofi arabi li hanno espressi in arabo.

Un ultimo fattore che considereremo nello sviluppo del lessico filosofico arabo è il rapporto dialettico e la tensione fra la teologia e la filosofia, che è evidente soprattutto nei lavori di al-Kindī.

Tipi di definizione

Le definizioni sono fondamentali per comprendere i concetti utilizzati nello studio della filosofia. Possono rappresentare sia il culmine di un processo filosofico (come ad esempio *Metafisica Delta* di Aristotele) che il suo esordio (e questo è il caso di al-Kindī). In entrambi i casi, esse sono necessarie.

Le definizioni possono cominciare esponendo un concetto generale per poi addentrarsi nel particolare, oppure, all'esatto contrario, possono muovere dal particolare al generale.

La maggiore importanza delle definizioni nella filosofia arabo-islamica che in quella greca la si può già intuire dal fatto che i filosofi arabi non si limitarono a scrivere capitoli sulle definizioni in scritti che trattavano molti altri argomenti¹⁵¹, ma scrissero interi trattati sulle definizioni.

Quando un filosofo arabo definisce un termine, è come se stesse tracciando una precisa mappa in modo che il lettore possa comprendere tutti i dettagli dell'impalcatura del suo sistema teorico.

Lo studio teorico ad oggi più completo sulle definizioni in filosofia è quello di Raziel Abelson, pubblicato per la prima volta nel 1967, è ancora oggi incluso nella *Encyclopedia of Philosophy*.

Come in ogni saggio di questo tipo, alla *pars construens* è premessa la *pars destruens*.

¹⁵⁰ E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, [Oxford : Clarendon, 1973]

¹⁵¹ E questo è ancora il caso della *Metafisica* di Aristotele

Nella *pars destruens* Abelson lamenta che troppo spesso, e con troppa facilità, si tende a pensare che le questioni riguardanti le definizioni in filosofia siano già tutte risolte. Ogni libro di logica ha una sezione sulle definizioni in cui sono fornite regole prescrittive sulle definizioni e metodi pratici per applicare queste regole, come se tutti le questioni su questo tema fossero risolte.

Ebbene, secondo Abelson, le questioni sul tema delle definizioni non sono affatto risolte, e nessun argomento più di questo urge di essere affrontato secondo un nuovo approccio.

Le definizioni giocano un ruolo cruciale in ogni campo d'indagine filosofica, eppure, lamenta Abelson, ci si sono poste poche domande filosofiche circa le definizioni stesse: che cosa sono? Quali standard devono soddisfare? Che tipo di conoscenza trasmettono?

In virtù dell'importanza che Abelson attribuisce a questo argomento, egli ne propone una nuova analisi. Nell'effettuare questa nuova analisi, Abelson ricapitola e riassume tutte le principali teorie precedenti sulle definizioni, mostrando di volta in volta perché nessuna di esse è soddisfacente.

Secondo R. Abelson i filosofi compongono tre tipi di definizioni: essenziali (*E-type definitions*), normative (*P-type definitions*¹⁵²) e linguistiche¹⁵³ (*L-type definitions*).

Questa classificazione, precisa Abelson, non ha un mero valore storico-cronologico, perché possono essere autori di un certo tipo di definizioni anche filosofi di epoche diverse. Ad esempio, nel caso delle *E-type definitions*, furono sia i greci Platone e Aristotele che il ben più tardo Kant a scriverne.

Secondo Abelson, autori di *E-type definitions* furono Platone, Aristotele, Kant e Husserl; autori di *P-type definitions* furono Hobbes, Pascal, Bacon e Nelson Goodman; infine, autori di *L-type definitions* furono J.S. Mill, G.E. Moore e Richard Robinson.

Vedremo cosa Abelson ha inteso per *E-type definitions*, *P-type definitions*, e *L-type definitions*. Le *E-type definitions* sono quelle di cui parleremo più profusamente, poiché a questa categoria appartengono molte delle definizioni di Platone e Aristotele, i quali sono stati fra le fonti di al-Kindī. Per quanto invece riguarda le *P-type definitions* e le *L-type definitions* ci limiteremo ad

¹⁵² *P-type* perché il termine proposto da Abelson nell'originale inglese è *prescriptive*, che si è preferito tradurre con "normativo" piuttosto che con "prescrittivo"

¹⁵³ R. Abelson, *Definition*, in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards [New York : Macmillan, 1967], vol. 2, pp. 314–24

un'analisi teorica, poiché, per ovvie ragioni, nessuno degli autori presentati da Abelson in queste due categorie può essere stato fra le fonti di al-Kindī.

Le definizioni essenziali (*E-type definitions*) sono quelle che mirano a scoprire il significato principale che tutti i membri di una data categoria condividono. Secondo la visione essenzialista, le definizioni comunicano informazioni più esatte e certe rispetto a quelle comunicate dalle affermazioni descrittive. Gli essenzialisti, come vedremo, hanno difficoltà nello spiegare come e perché.

Secondo Abelson, un primo approccio essenzialista fu portato avanti da Socrate e Platone. Socrate è famoso per aver considerato l'importanza delle definizioni. Il suo tipico modo di porgere domande, ovvero “Che cos'è... ?” (il celebre τί ἐστὶ Socratico) divenne il punto di partenza di ogni indagine filosofica. Tuttavia, non sempre è chiaro che tipo di risposta Socrate si aspettasse da questa domanda.

In un dialogo giovanile di Platone, l'*Eutifrone*, si dice che alla domanda “Che cos'è la pietà?” Socrate si aspettasse in risposta una spiegazione circa “l'idea generale che rende pie tutte le cose pie”¹⁵⁴ e “uno standard a cui devo mirare e tramite cui misurare le azioni”. Socrate, tuttavia, non spiega che cosa intende per “idea” e “standard”, né come si crei una “idea” o uno “standard” quando si definisce un termine. Secondo Richard Robinson, lo stesso Socrate non si rese conto di quanto il suo τί ἐστὶ fosse ambiguo, poiché si potrebbe rispondere a questa domanda in svariati modi, a seconda del contesto in cui la domanda si pone.¹⁵⁵

Il tentativo di Platone, in dialoghi posteriori rispetto all'*Eutifrone*, di spiegare il significato della domanda Socratica “Che cos'è ... ?” costituisce il primo passo verso l'enunciazione della “Teoria delle Idee” o “Teoria delle Forme”¹⁵⁶, cioè il carattere distintivo della metafisica e dell'epistemologia platonica.

¹⁵⁴ Platone, *Dialoghi*, ed. Carlo Carena e trad. Francesco Acri, [Milano : Mondadori, 2008], vol. I, p. 39

¹⁵⁵ R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, [Oxford : Oxford University Press, 1953], p. 62

¹⁵⁶ In greco il termine “forma” è semanticamente legato a quello di “idea”, poiché entrambi derivano dal verbo “vedere”.

In un passo testuale di centrale importanza (*Repubblica VI*), Platone distingue due tipi di oggetti di conoscenza: le cose sensibili e le idee; e due modi di conoscere: la percezione sensibile e la visione intellettuale. Le cose sensibili sono soggette all'opinione, mentre le forme astratte sono l'oggetto della conoscenza filosofica. Le cose fisiche, secondo Platone, non sono che un'imperfetta copia delle idee, e la nostra conoscenza percettiva di esse è approssimativa e inaccurata rispetto alla nostra conoscenza dei loro archetipi astratti.

Mentre le affermazioni empiriche descrivono gli oggetti percepibili, le cose fisiche, e quindi forniscono solo conoscenze approssimative della verità, le definizioni si occupano di descrivere le forme, e poiché le forme sono perfette e immutabili, le definizioni, una volta che si è giunti ad esse secondo una procedura appropriata, costituiscono delle verità precise e certe.

L'analogia di Platone fra descrizioni empiriche e definizioni (un'analogia su cui si basano tutte le teorie sulle *E-type definitions*, secondo Abelson) è accompagnata da una seconda analogia sulla relazione di un modello (l'idea o la forma) con una copia (la cosa sensibile). Quest'analogia fu forse suggerita da Socrate quando chiese "uno standard a cui si deve mirare e tramite cui misurare le azioni". Platone descrive il processo tramite cui si giunge alla conoscenza attraverso la metafora della procedura con cui un artigiano opera per produrre la sua scultura. La scultura è una copia del soggetto che l'artigiano riproduce, così come una casa non è che una copia del progetto dell'architetto.

Quindi l'essenzialismo Platonico, prosegue Abelson, fornisce due tipi di risposte, entrambe basate su metafore, alle domande:

- Che tipo di affermazioni sono le definizioni?
- A quale fine servono?
- Come possono essere giudicate positive o negative?

In primo luogo, secondo Platone le definizioni sono descrizioni di oggetti comuni (come ad esempio un tavolo, un vestito, una sedia ecc.) che servono a fornire informazioni descrittive di questi oggetti e che sono confermate dalla percezione sensoriale.

In secondo luogo, l'essenzialismo Platonico specifica la relazione che intercorre fra l'oggetto della definizione e la "forma" o "l'idea" di cui esso è copia.

Le definizioni possono essere adeguate o inadeguate, illuminanti o ingannevoli secondo due criteri:

- Il numero e l'importanza dei punti di raccordo fra le cose comparate
- Il numero e l'importanza dei fatti suggeriti dalla definizione.

In che misura la metafora di Platone fra copie e idee soddisfa questi criteri?

Il primo termine d'analisi nella definizione Platonica è l'idea astratta, eterna e immutabile, che la definizione dovrebbe descrivere. Il secondo termine è qualcosa di concreto, di sensibile, prendiamo ad esempio il progetto di una casa. Così come l'architetto guarda al suo progetto in scala, il filosofo può guardare alle forme per le descrizioni che identificano le cose come appartenenti ad una classe o ad un'altra, così come per ottenere informazioni esatte sulle proprietà di una determinata classe.

Quali sono i punti di somiglianza noti fra idee e copie, su cui queste definizioni si fondano?

Secondo Abelson, è questo il punto di debolezza delle definizioni platoniche: poiché le "idee" o le "forme", differentemente dalle copie, non sono osservabili né hanno proprietà osservabili, non può essere detto che siano rassomiglianti a nulla.

Ogniqualvolta una domanda su un fatto o un giudizio viene posta nei dialoghi platonici, viene trattata come un problema di definizione: ancora nell'*Eutifrone*, ad esempio, Socrate e Eutifrone discutono sull'opportunità di un figlio di perseguire suo padre per omicidio, Socrate procede come se il problema potesse essere risolto arrivando ad una chiara definizione di pietà; come se qualcuno potesse in seguito guardare alla definizione e contestualmente guardare all'azione, e decidere se combaciano.

Possiamo identificare un ritratto o un indumento comparandolo con il suo modello, dice Abelson, ma non possiamo classificare e giudicare un'azione nello stesso modo: le descrizioni e le valutazioni sono raramente materia di definizione per comparazione con un modello. Rispetto a ciò, conclude Abelson, l'essenzialismo platonico è ingannevole.

Le definizioni platoniche sono accettabili quando descriviamo le cose sensibili. Possiamo giudicare un tavolo o una sedia solo notando se questi corrispondono ad un modello di tavolo o di sedia a cui il nostro tavolo e la nostra sedia corrispondono; ma se invece si viene posta la domanda: “è questa azione buona?” non abbiamo nessun modello a cui rifarci, non abbiamo cioè modelli di cui le azioni sono esempi.

Quindi, conclude Abelson, l’analogia platonica fra definizioni e descrizioni di cose empiriche è contraddittoria fin da principio.

Aristotele fu l’antesignano di ogni teoria sulle definizioni, sebbene abbia dato, secondo Abelson, priorità alle definizioni essenziali. Come Platone, Aristotele insistette sull’analogia fra definizioni e affermazioni empiriche e ritenne che le informazioni trasmettessero informazioni certe e precise. La differenza fra Platone e Aristotele consiste nel fatto che Aristotele impiegò una metafora diversa per spiegare la particolarità delle definizioni rispetto alle affermazioni empiriche. La caratteristica più degna di nota delle sue discussioni principali sulle definizioni è l’insistere sul fatto che le definizioni devono fornire una spiegazione causale delle cose definite. Nella *Fisica*, Aristotele distinse quattro tipi di cause: formale, materiale, finale ed efficiente. Egli aggiunse inoltre che le prime tre di queste cause sono “interne”, mentre le cause efficienti sono solitamente “esterne” rispetto ai loro effetti. Non è facilissimo spiegare cosa Aristotele intendesse per “cause interne”, secondo Abelson le cause interne sono quelle che sono necessarie per i loro effetti. Come esempio di definizione causale, Aristotele definì l’eclissi lunare come la privazione della luce lunare a causa dell’interposizione della terra fra la luna e il sole. Questo esempio ci fa capire come per Aristotele le definizioni implicino un’idea di causale e di necessario. Secondo Aristotele le definizioni rivelano le cause interne dei loro *definienda*.

Le definizioni normative (*P-type definitions*), invece, forniscono regole e stabiliscono quali caratteristiche deve avere un membro per appartenere ad una classe. Mentre gli essentialisti

intendono le definizioni come affermazioni di carattere diverso rispetto alle affermazioni ordinarie e, proprio per le difficoltà o le contraddittorietà nello stabilire come e perché le definizioni differiscono dalle affermazioni ordinarie, spesso cadono nell'uso di metafore; i normativisti, gli autori di definizioni normative, evitano questa ambiguità negando che le definizioni siano delle affermazioni dichiarative. Le definizioni normative sono piuttosto delle affermazioni imperative.

Le *P-type definitions*, differentemente dalle definizioni essenziali, stabiliscono nomi per le cose, e non si occupano di spiegare l'essenza delle cose né il loro vero significato. Le *P-type definitions* sono tipiche dello stadio iniziale di un'investigazione filosofica e servono a fissare i significati, si può dire quindi che le definizioni normative servono a sciogliere ogni ambiguità sui concetti, senza approfondire l'essenza delle cose.

Le definizioni linguistiche (*L-type definitions*), infine, come le definizioni essenziali, comunicano delle informazioni, ciò che cambia rispetto alle definizioni essenziali è il tipo di informazioni che esse comunicano: le definizioni linguistiche sono dei resoconti empirici su delle caratteristiche linguistiche dei termini definiti. Le definizioni linguistiche si occupano quindi di tracciare *a posteriori* dei resoconti sull'uso di vari aspetti della lingua.

Le definizioni linguistiche hanno avuto l'effetto di fare luce sul rapporto fra la definizione di un termine e il suo significato semantico ed etimologico.

Tutti e tre i tipi di definizioni (essenziali, normative e linguistiche) dovrebbero trasmettere un certo tipo di conoscenza. Le definizioni essenziali presumono di trasmettere una conoscenza descrittiva dell'essenza delle cose; le definizioni normative stabiliscono i nomi e i termini corretti delle cose, e si avvalgono spesso dell'uso di sinonimi; le definizioni linguistiche comunicano una conoscenza descrittiva dell'uso linguistico di un termine.

Come abbiamo detto nell'introduzione, la filosofia islamica deve i suoi primordi alle traduzioni in arabo di testi di filosofia greca. Questo lavoro di traduzione fu il punto di partenza per la nascita nel mondo arabo di una filosofia propria.

Poiché i primi scritti filosofici arabi altro non erano che traduzioni, qualcuno avvertì la necessità di stilare un compendio di lemmi filosofici per spiegare il linguaggio tecnico della filosofia in lingua araba. Questa fu una delle cause che generò la produzione di libri delle definizioni nel mondo arabo¹⁵⁷, ovvero trattati tendenzialmente brevi di termini tecnici che servivano a esprimere concetti filosofici.

La lingua tecnica della filosofia arabo-islamica consiste di calchi e prestiti linguistici di parole prevalentemente greche e persiane, e di parole comuni arabe a cui è stato conferito un significato tecnico.

Di primo acchito questi compendi di definizioni potrebbero sembrare talmente elementari da farne apparire superfluo ogni eventuale studio, ma invero le definizioni sono la chiave per comprendere la *falsafa* : se la filosofia è lo strumento prediletto per la trasmissione del pensiero, le parole ne sono il mezzo principale di espressione. E' necessario fissare dei significati precisi per le parole in modo che i lettori e i filosofi delle epoche successive potessero capire esattamente cosa i predecessori intendessero.

Dopo la lunga fase iniziale di traduzione, la fase immediatamente successiva fu quella di interpretare il nuovo vocabolario per spiegarlo ai lettori. Partendo dal presupposto che questo nuovo vocabolario si sviluppò man mano che i traduttori traducevano, la stesura di compendi e di dizionari si rese immediatamente necessaria. I primi libri delle definizioni servono precisamente a questo scopo, poiché lo studio della filosofia era qualcosa di completamente nuovo a tutto il mondo arabo.

Quando al-Kindī iniziò il suo itinerario filosofico alla metà del nono secolo A.D., forse non era ancora stato ancora scritto nessun dizionario filosofico in arabo. Questa semplice constatazione

¹⁵⁷ Quello di al-Kindī è il più antico pervenutoci, non certo l'unico e forse neanche il primo in assoluto

dovrebbe bastare a far capire perché volle discutere e definire i concetti filosofici greci di cui veniva a conoscenza grazie al lavoro dei suoi traduttori.

La sua *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā* è il più antico compendio di lessico filosofico arabo pervenutoci. Si tratta di un lessico tecnico, cioè che dà un significato tecnico ai termini della nuova disciplina, la filosofia, che necessitavano di una spiegazione.

Il suo procedimento generalmente consiste nello spiegare il termine attraverso una formulazione che parte dal significato intuitivo e più comune della parola per poi arrivare al preciso significato filosofico del termine.

Una caratteristica di questo testo che merita di essere osservata è che al-Kindī non fornisce mai la connotazione religiosa dei termini che enuncia e spiega.

Ricordiamo che al-Kindī si trovava a Bagdad, capitale del califfato, che a quei tempi aveva istituito la *miḥna*: una sorta di “inquisizione” addetta a comprovare l’appropriatezza e la conformità alla dottrina religiosa di ciò che veniva scritto e divulgato. E’ probabile quindi che al-Kindī evitasse volutamente di mescolare la filosofia e la religione per sottrarsi alla grande pressione e alle insidie che la *miḥna* esercitava.

Fra la fine del decimo e l’inizio dell’undicesimo secolo, la maturazione del lessico filosofico raggiunse il suo culmine grazie allo scritto sulle definizioni di Avicenna.

Le traslitterazioni e i calchi linguistici furono accettati in lingua araba e alle volte furono usati come sinonimi delle parole genuinamente arabe: ad esempio il termine *hayūlā*, traslitterazione del greco ὕλη, proposto da al-Kindī, che in senso filosofico significa “materia”, è usato come sinonimo di *madda*, che invece è un termine genuinamente arabo.

La lingua araba sviluppò il proprio dizionario filosofico partendo dalle traduzioni della lingua greca. Alcuni documenti suggeriscono che i filosofi arabi si consultarono con i traduttori e ne emendarono

gli elaborati, ne abbiamo la certezza poiché un traduttore della squadra di al-Kindī afferma che al-Kindī corresse le traduzioni¹⁵⁸.

¹⁵⁸ La traduzione di Ibn Na‘ima della *Teologia di Aristotele* fu corretta da al-Kindī. Si veda a tal proposito *Plotini Opera*, ed. Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer, [Paris: Desclée de Brouwer, 1959], vol. 2, 486.

Cap. IV : L'Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose di al-Kindī

Al-Kindī (morto circa nel 259 a.h. / 873 A.D.) è l'autore del primo trattato arabo sulle definizioni pervenutoci. Il primo esemplare di "libro delle definizioni" che viene menzionato dalle fonti è infatti il *Kitāb al-ḥudūd*, scritto dal grammatico Ibn al-Farra'¹⁵⁹ (morto nel 207 a.h. / 822 A.D.), che non è giunto fino a noi. Non conoscendone il contenuto non possiamo stabilire se si trattasse di un dizionario di definizioni filosofiche o di altre discipline¹⁶⁰.

La *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa rusūmihā* non è menzionata affatto da Ibn an-Nadīm nella sezione del suo *Indice* dedicata ad al-Kindī. Tuttavia, Ibn Abī Uṣaybi'a, parla di un'epistola di al-Kindī che tratta di: "molte questioni di logica e altre cose, e di definizioni di filosofia"¹⁶¹, è probabile che questo passaggio si riferisca alla *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*.

L'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* è conosciuta tramite tre manoscritti diversi che si trovano a Istanbul, a Londra e a Lisbona. Nel 1952 Abū Rīda pubblicò la prima edizione di questo testo basandosi esclusivamente sul manoscritto di Istanbul (Aya Sofiya 4832), poiché era convinto che fosse l'unico manoscritto sopravvissuto di questo trattato.

Il manoscritto di Istanbul conteneva altre 23 opere oltre alla *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*, che Abū Rīda pubblicò fra il 1950 e il 1953.

Abū Rīda ha rimarcato che il testo della *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* non è stato scritto dalla stessa mano che ha redatto tutti i restanti trattati contenuti nel manoscritto¹⁶².

Questa discrepanza, assieme alla mancanza di un'attestazione bibliografica certa sulla paternità della *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa rusūmihā*, ha portato Abū Rīda ad interrogarsi sull'autenticità della stessa. La conclusione a cui giunse è che non esistono prove né per certificare l'autenticità di

¹⁵⁹ Si veda EI2, *Al-Farra'*, by R. Blachère and Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* [Leiden: Brill, 1943], vol. 1, 118, and Supp., vol. 1, 178.

¹⁶⁰ Purtroppo in nessuna fonte si dà una descrizione del contenuto

¹⁶¹ Ibn Abī Uṣaybi'a, *Kitāb 'Uyūn*, ed. A. Müller, [Königsberg, 1884], p. 210. Il testo arabo così recita:

مسائل كثيرة في المنطق وغيره و حدود الفلسفة

¹⁶² al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. M. A. Abū Rīda, [Cairo : 1955], p. 163

questa *Epistola* e né per confutarla. Inoltre, secondo Tamar Frank, quella della paternità del testo è una questione secondaria, perché non influenza la possibilità di discutere sul testo in quanto tale, ma al massimo influenzerebbe la sua collocazione storica¹⁶³. Infatti, sempre secondo T. Frank, la *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā* presenta delle evidenti affinità col pensiero di al-Kindī così come lo conosciamo attraverso le sue altre opere pervenuteci, quindi, anche nel caso in cui non fosse stato scritto da al-Kindī in persona, sarebbe stato scritto da qualcuno che aveva grande familiarità col suo pensiero e i suoi insegnamenti, ovvero i suoi allievi.

Inoltre, c'è una definizione contenuta in questa *Epistola*, la definizione di *ḡaḍab*, che viene citata da al-ʿAmirī e attribuita ad al-Kindī¹⁶⁴.

Samuel M. Stern si servì del manoscritto del London British Museum per redigere il suo *Notes on al-Kindi's Treatise on Definitions*¹⁶⁵, che si differenzia dall'edizione di Abū Rīda perché presenta una serie di correzioni e rettifiche rispetto al manoscritto di Istanbul. Stern pubblicò inoltre 13 definizioni di cui non vi è traccia nel manoscritto di Istanbul. Stando a quanto afferma Stern, queste ulteriori 13 definizioni sarebbero da attribuire ai *Fratelli della Purezza* piuttosto che ad al-Kindī. Secondo Stern, il manoscritto di Londra (Add. 7473) è stato scritto nell'anno 640 a.h./ 1242 A.D. ed è stato copiato da qualche documento affine al manoscritto di Istanbul, poiché, al di fuori di queste ulteriori 13 definizioni, ci sono poche differenze fra i due manoscritti. Il testo del manoscritto di Londra è stato ripubblicato nel 1972, assieme ad una traduzione francese, da M. Allard.¹⁶⁶

Esattamente trent'anni dopo la pubblicazione del manoscritto di Istanbul, Felix Klein-Franke pubblicò il manoscritto dell'accademia delle scienze di Lisbona¹⁶⁷. Il colophon di questo manoscritto indica che è stato redatto nell'anno 1305 A.D. ad Alessandria d'Egitto. Quest'ultimo differisce dal manoscritto di Istanbul per il fatto che le definizioni sono spesso più brevi. Inoltre,

¹⁶³ T. Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], p. 9

¹⁶⁴ al-ʿAmirī, *as-Sa'āda wa al-Is'ād*, ed. M. Minovi, [Wiesbaden : 1957-58], p. 145

¹⁶⁵ Samuel M. Stern, *Notes on al-Kindi's Treatise on Definitions*, [Journal of the Royal Asiatic Society : 1959], 32-36

¹⁶⁶ M.Allard, *L'Épître de Kindi sur les définitions et les descriptions*, Bulletin d'études orientales 25 (1972): 47-83

¹⁶⁷ F. Klein-Franke, *Al-Kindi's 'On Definitions and Descriptions of Things'*, [Le Muséon 95 : 1982], 191-216

dopo le prime 12 definizioni, l'ordine delle definizioni varia rispetto a quello del manoscritto di Istanbul, e troviamo due definizioni in più: quella di *kawn* (esistenza) e quella di *fasād* (corruzione). Per quanto riguarda invece le traduzioni, ce ne sono tre in inglese e due in francese: le traduzioni inglesi sono quelle di Atiyeh¹⁶⁸ (1966), di Frank (1975) e di Adamson¹⁶⁹ (2012); le traduzioni francesi sono quelle di Allard¹⁷⁰ (1972) e di Gimaret¹⁷¹ (1976).

La traduzione di Atyeh è molto letterale. La seconda traduzione in ordine temporale è quella francese di Michel Allard, basata sul manoscritto di Istanbul rettificato e corretto da Stern. Tamar Zahara Frank¹⁷² tradusse l'epistola nella sua dissertazione dottorale. Gimaret pubblicò una traduzione francese nel 1976 basandosi sui lavori precedenti di Abū Rīda, Stern e Allard.

Ci sono 97 definizioni nell'edizione di Abū Rīda¹⁷³, 109 in quella di Klein-Franke e addirittura 130 nella traduzione di Adamson. Da un punto di vista prettamente letterario, lo stile di al-Kindī nella *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* non è dissimile da quello di molti altri libri posteriori dello stesso tipo. Ad esempio il *Kitāb al-ḥudūd* di Avicenna segue lo stesso procedimento di quello della *Epistola* di al-Kindī: in entrambi i casi le definizioni sono generalmente brevi, concise, e si avvalgono sia dell'uso di un linguaggio comune sia di quello più filosofico.

Nella *Epistola* di al-Kindī abbiamo un termine definito, *definiendum*, seguito dalla definizione, *definiens*. Fra il *definiendum* e il *definiens* non vi è nessuna copula, ma semplicemente un trattino di separazione¹⁷⁴. Il *definiens* consiste, nella maggior parte dei casi, di alcune parole messe in serie o di frasi di un solo periodo o di frasi di pochi periodi e, solo in due casi, consiste di spiegazioni di cospicua lunghezza, come per i termini *al-falsafa* e *al-faḍā'il al-'insānīya*.

¹⁶⁸ G.N. Atiyeh, *Al-Kindi: the Philosopher of the Arabs*, [Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966]

¹⁶⁹ P. Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, ed. da P. Adamson e P. E. Pormann, [London : Oxford University Press, 2012]

¹⁷⁰ M. Allard, *L'Épître de Kindi sur les définitions et les descriptions*, Bulletin d'études orientales 25 [1972]: 47-83

¹⁷¹ D. Gimaret, *Cinq Épîtres*, [Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1976]

¹⁷² Tamar Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975]

¹⁷³ Le definizioni non sono numerate nel manoscritto di Istanbul, fu Abū Rīda a numerarle nella sua edizione critica, numerazione che seguiamo per comodità.

¹⁷⁴ Questo potrebbe però dipendere dai copisti o dal fatto che originariamente non esistevano segni di interpunzione in lingua araba

Un'altra caratteristica degna di nota è che nelle definizioni di al-Kindī non vengono mai forniti esempi delle cose definite. Nella sua definizione di *ḡawhar* (sostanza), ad esempio, al-Kindī dice quali sono i suoi attributi, ma non nomina nessuna sostanza; né afferma l'esistenza di sostanze primarie e secondarie, come ad esempio fece Aristotele.

Al-Kindī fa largo uso di un linguaggio che appare semplice e comune per illustrare concetti filosofici ai suoi lettori. Da ciò si potrebbe dedurre che i suoi lettori non avessero una grande perizia filosofica o che fosse un libro intenzionalmente destinato ai principianti della materia¹⁷⁵.

Oltre ai dubbi legati alla paternità di questo trattato, ci sono delle ambiguità interne: il testo apparirebbe incompleto poiché, diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, non vi è premessa nessuna introduzione né è presente alcuna dedica, elementi che avrebbero potuto rispettivamente fornire indicazioni sull'intento per cui questa *Epistola* è stata scritta, sia sul pubblico a cui era destinata. Forse si trattava di appunti per le lezioni o di semplici note di lavoro.

La brevità di alcune definizioni potrebbe suggerire che siano state scritte in quella forma per essere imparate a memoria velocemente; inoltre la *Epistola* sembra essere una guida al corretto uso di termini filosofici e un riassunto di alcune idee filosofiche, questi elementi potrebbero indicare che la *Epistola* fosse rivolta agli allievi di al-Kindī e sia stata scritta a scopo didattico.

La *Epistola* è probabilmente un testo scritto con l'intento di rendere accessibili alcuni concetti filosofici attraverso la spiegazione di parole e termini chiave della filosofia.

Questa è anche l'ipotesi di Cortabarría¹⁷⁶, secondo il quale la mancanza totale di un'introduzione indicherebbe che l'intenzione di al-Kindī non era quella di comporre un dizionario filosofico arabo destinato alla pubblicazione, ma di comporre uno scritto che permettesse ai suoi studenti di familiarizzare con alcuni termini e alcune nozioni il cui apprendimento (o addirittura la cui memorizzazione) sarebbe stato facilitato dall'uso di sinonimi o da brevi spiegazioni.

¹⁷⁵ O, in ultima istanza, potrebbe dipendere dal fatto che siamo ancora in una fase davvero embrionale della pratica della disciplina filosofica in ambito arabo-islamico

¹⁷⁶ A. Cortabarría, "A partir de quelles sources étudier al-Kindī?", in *MIDEO* 10 [1970], 87 - 108

Oltre alle questioni sulla paternità del testo e sul pubblico a cui il testo era indirizzato, c'è anche una questione relativa all'ordine con cui sono state disposte le definizioni. L'ordine delle definizioni può sembrare confuso ad un primo sguardo; secondo Tamar Frank sono ordinate a gruppi, tuttavia la ragione che è dietro a questa disposizione a gruppi sfugge.¹⁷⁷

La *Epistola* inizia con le definizioni di: “la causa prima” (*al-‘illa al-‘ūlā*), “l’intelletto” (*al-‘aql*), “la natura” (*aṭ-ṭabī‘a*), “l’anima” (*an-nafs*), “il corpo” (*al-ḡirm*) e “la creazione” (*al-ibdā‘*).

Uno studio di Furlani su un libro delle definizioni scritto in lingua siriana mostra che la maggior parte delle definizioni in esso contenuto derivano da commentari dell'*Organon* Aristotelico o da libri di logica dello stesso Aristotele¹⁷⁸; anche la maggior parte delle definizioni di al-Kindī deriva da queste opere.

Sebbene Furlani non abbia provato a spiegare il proposito per cui Michele l'Interprete compose quel testo, scorrendo l'elenco delle fonti che ha utilizzato sembrerebbe proprio che il suo scopo fosse didattico: questo lavoro fu concepito per aiutare gli studenti per comprendere i termini usati nei libri che avrebbero studiato in una fase iniziale del loro apprendimento.

È probabile che al-Kindī avesse lo stesso proposito in mente, poiché definì non solo termini provenienti dai trattati aristotelici di logica ma anche termini provenienti dalla *Fisica* e soprattutto dalla *Metafisica*.

Come sappiamo grazie al *Fihrist*¹⁷⁹, al-Kindī aveva avuto accesso alla traduzione della *Metafisica* di Aristotele, ed è molto probabile che il Nostro si sia conformato alla disposizione delle definizioni del Libro V della *Metafisica* quando ha composto la sua *Epistola*.

Mostriamo di seguito attraverso una tabella¹⁸⁰ come la disposizione delle definizioni iniziali di Aristotele nel Libro V della *Metafisica*¹⁸¹ sia abbastanza affine a quella della *Epistola* di al-Kindī tanto da farci pensare che non si tratti di una mera coincidenza.

¹⁷⁷ Tamar Frank, *Al-Kindī's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], p. 12

¹⁷⁸ G. Furlani, “Il Libro delle Definizioni e Divisione di Michele l'Interprete”, in *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, 6 (1926), 5 - 194

¹⁷⁹ Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 251:27–8.

Aristotele – Libro V della *Metafisica* Al-Kindī - *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmiḥā*

1) l'origine	1) La causa prima (<i>al- 'illa al- 'ulā</i>)
2) la causa	2) L'intelletto (<i>al- 'aql</i>)
3) l'elemento	3) La natura (<i>aṭ-ṭabī'a</i>)
4) la natura	4) L'anima (<i>an-naḥs</i>)
5) il necessario	5) Il corpo (<i>al-ḡirm</i>)
6) l'uno e il molteplice	6) La creazione (<i>al- 'ibdā'</i>)
7) l'essere	7) La materia (<i>al-hayūlā</i>)
8) la sostanza	8) La forma (<i>aṣ-ṣūra</i>)
9) lo stesso	9) L'elemento (<i>al- 'unṣur</i>)
10) l'anteriore / il posteriore	10) L'azione (<i>al-fi'l</i>)
11) la scelta	11) L'atto (<i>al- 'amal</i>)
12) la potenzialità / l'attualità	12) La sostanza (<i>al-ḡawḥar</i>)
13) la quantità	13) La scelta (<i>al-iḥtiyār</i>)
14) la qualità	14) La quantità (<i>al-kammīya</i>)

Guardando riga per riga ci accorgiamo che entrambi i libri iniziano con un concetto legato al principio e all'inizio delle cose. Il primo termine di al-Kindī è “la causa prima” (*al- 'illa al- 'ulā*), e “la causa” è il secondo termine di Aristotele. Il terzo termine Aristotelico è “l'elemento”, che invece è il nono termine di al-Kindī. “La natura” (*aṭ-ṭabī'a*) è il terzo termine di al-Kindī e il quarto di Aristotele. I termini “causa”, “natura” e “sostanza” sono disposti in questo ordine non consecutivo in entrambi i testi. I termini “scelta” e “quantità” sono l'undicesimo e il tredicesimo nel catalogo di

¹⁸⁰ Questa tabella si trova in K. Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, [London : New Fetter Lane, 2003], 22

¹⁸¹ Aristotele, *Metafisica V*, in *Metafisica*, ed. G. Giannantoni e trad. A Russo, [Bari : Laterza, 1982], pp. 121 - 154

Aristotele, mentre sono il tredicesimo e il quattordicesimo in quello di al-Kindī. Il termine “qualità” è il quattordicesimo per Aristotele e il quindicesimo per al-Kindī¹⁸².

Da ciò possiamo concludere che, sebbene la disposizione delle definizioni di al-Kindī non sia pedissequa a quella di Aristotele, vi è un rilevante grado di corrispondenza.

In un certo senso quindi, possiamo dire che al-Kindī compose in un genere filosofico, quello delle definizioni, che esisteva già sia in siriano che in greco.

M. Allard, nel suo saggio sulla *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā*, scelse di non affrontare affatto la questione delle fonti, giustificandosi come segue: “Les premiers auditeurs ou lecteurs de Kindī ne savaient pas le grec et n'étaient nullement préoccupés du problème des sources de la pensée de leur maître. Ils essayaient de comprendre sa doctrine telle qu'elle leur était donnée. (...) Kindī a écrit pour eux, et c'est en nous remettant dans les perspectives de la civilisation arabo-musulmane que nous retrouverons leur mentalité et que pourrons participer à leur compréhension”¹⁸³.

Allard quindi, provando a inquadrare le cose dalla prospettiva degli studenti di al-Kindī, “tournés vers l'avenir plus que vers le passé”¹⁸⁴, stava probabilmente reagendo alle considerazioni di Jolivet su al-Kindī, e specialmente alla sua riflessione sull'opportunità di considerare l'opera di al-Kindī come “une philosophie cohérente en profondeur, ou une marqueterie plus ou moins habilement composée”¹⁸⁵.

Sebbene non concordiamo con le allusioni di Jolivet, non concordiamo neanche con la scelta operata da Allard nel tentativo di difendere l'originalità di al-Kindī: eliminare qualsiasi considerazione sulle fonti di al-Kindī non consentirebbe di comprenderne appieno né il suo pensiero né ciò che di originale disse rispetto alle sue fonti.

¹⁸² Non riportato nella tabella, *ndr*

¹⁸³ M. Allard, “L'Épître de Kindī sur les définitions et les descriptions”, in *Bullettin d'études orientales* 25 [1972], p. 48

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 48

¹⁸⁵ J. Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, [Leiden : 1971], p. 51

Poiché al-Kindī ebbe un ruolo fondamentale come trasmettitore, interprete e divulgatore della filosofia greca, è necessario premettere un'analisi delle sue fonti prima di approcciarsi ai suoi lavori.

Un lavoro molto accurato sulle fonti della *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* di al-Kindī è stato svolto da Tamar Frank. Secondo Tamar Frank le fonti principali di questa epistola, oltre alla già menzionata *Metafisica* di Aristotele, sono¹⁸⁶:

- L'*Almagesto* di Tolomeo

- L'*Isagoge* di Porfirio

- il *Numero dei Libri di Aristotele*, che elenca i libri di Aristotele che devono essere studiati¹⁸⁷

Da ciò evinciamo che per la gestazione e la stesura della *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* furono fondamentali i testi originali della filosofia greca e i commenti di questi testi.

Ecco due tabelle che riassumono i titoli delle opere che sono alla base della *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* con il numero delle specifiche definizioni che dalle singole opere dipendono. Nella prima tabella abbiamo raggruppato le fonti aristoteliche, nella seconda tabella abbiamo raggruppato le fonti non aristoteliche. In entrambe le tabelle i titoli delle opere sono indicati nella loro versione latina¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Tamar Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], pp. 16 - 17

¹⁸⁷ M. Guidi e R. Walzer, "Studi su al-Kindī I: Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele", in *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, 6 [1940], pp. 375 - 419

¹⁸⁸ Queste tabelle riproducono lo schema che si trova in Tamar Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], pp. 18 - 19

Prima tabella:

Opere Aristoteliche	Numero delle definizioni nella <i>Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose</i>
<i>Categoriae</i>	12; 14; 20
<i>Physica</i>	3, 17, 19, 42, 53, 83, 84, 85
<i>De Caelo</i>	17 (di nuovo)
<i>De Generatione et Corruptione</i>	53, 61, 64
<i>Metereologica</i>	62, 63
<i>De Anima</i>	21, 25
<i>Metaphysica</i>	7, 18, 35, 36, 42, 44, 49, 52, 93

Seconda tabella:

Opere non Aristoteliche	Numero delle definizioni nella <i>Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose</i>
<i>Isagoge</i> (Porfirio)	71, 96, 97, 98
<i>Contra Aristotelem</i> (Giovanni Filopono)	43
<i>Pseudoteologia di Aristotele</i>	1, 9, 42 (di nuovo)
<i>Elementi</i> (Euclide)	58
<i>Expositio Fidei</i> (Giovanni Damasceno)	13, 26, 75, 78, 86, 88

Abbiamo già accennato alla difficoltà nel cogliere il motivo per cui le definizioni sono state disposte nell'ordine in cui ci sono pervenute attraverso il manoscritto di Istanbul, difficoltà accentuata dalla mancanza di un'introduzione dell'autore atta ad esplicitare le sue intenzioni.

Un tentativo di schematizzazione delle definizioni e di analisi delle definizioni a partire dal loro ordine è stato compiuto sempre da Tamar Frank. Tamar Frank, pur ritenendo che qualche definizione sia andata perduta, raggruppa le definizioni nell'ordine che segue¹⁸⁹:

¹⁸⁹ Tamar Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], pp. 20-21

1° gruppo:

1. La causa prima (*al- 'illa al- 'ulā*)
2. L'intelletto (*al- 'aql*)
3. La natura (*aṭ-ṭabī'a*)
4. L'anima (*an-nafs*)
5. Il corpo (*al-ḡirm*)
6. La creazione (*al-ibdā'*)
7. La materia (*al-hayūlā*)
8. La forma (*aṣ-ṣūra*)
9. L'elemento (*al- 'unṣur*)
10. L'atto (*al-fi'l*)
11. L'azione (*al- 'amal*)

2° gruppo:

12. La sostanza (*al-ḡawhar*)
13. La scelta (*al-iḥtiyār*)
14. La quantità (*al-kammīya*)
15. La qualità (*al-kayfīya*)
16. Il relativo (*al-muḍāf*)
17. Il movimento (*al-ḥaraka*)
18. Il tempo (*az-zamān*)
19. Il luogo (*al-makān*)
20. La relazione (*al-idāfa*)

3° gruppo:

21. L'immaginazione (*at-tawahhum*)
22. Il senso (*al-ḥāss*)
23. La sensazione (*al-ḥiss*)
24. La facoltà sensibile (*al-qūwa al-ḥissīya*)
25. L'apparenza (*al-maḥsūs*)

4° gruppo:

26. La riflessione (*ar-rawīya*)
27. Il parere (*ar-ra'y*)

5° gruppo:

- 28. Il composto (*al-mu'allaf*)
- 29. La volontà (*al-irāda*)
- 30. L'amore (*al-maḥabba*)
- 31. Il ritmo (*al-īqā'*)
- 32. L'elemento (*al-uṣṭuquṣṣ*)

6° gruppo:

- 33. L'uno (*al-wāḥid*)
- 34. La conoscenza (*al-'ilm*)
- 35. La verità (*aṣ-ṣidq*)
- 36. La falsità (*al-kaḍīb*)
- 37. La radice (*al-ğidr*)
- 38. L'istinto (*al-ğarīza*)
- 39. La supposizione¹⁹⁰ (*al-wahm*)
- 40. La potenza (*al-qūwa*)

7° gruppo:

- 41. L'eterno (*al-azalī*)
- 42. Le quattro cause naturali (*al-'ilal aṭ-ṭabī'īya arba'*)
- 43. Il corpo celeste (*al-falak*)

8° gruppo:

- 44. L'assurdità (*al-muḥāl*)
- 45. La comprensione (*al-fahm*)
- 46. Il momento¹⁹¹ (*al-waqt*)
- 47. Lo scrivere (*al-kitāb*)
- 48. L'unione (*al-iğtimā'*)

9° gruppo:

- 49. Il tutto (*al-kull*)
- 50. L'insieme (*al-ğamī'*)

¹⁹⁰ Secondo Cristina D'Ancona il significato del termine *wahm* è “rappresentazione interiore” (Vedi C. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, vol. II, p. 848). Visto il senso della definizione, il termine *wahm* sembrerebbe avere un significato di “indecisione” o “supposizione”.

¹⁹¹ Seguiamo l'ipotesi di lettura di Adamson (vedi P. Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, p. 303)

- 51. La parte (*al-ḡuz*')
- 52. Il qualche (*al-ba'ḍ*)

10° gruppo:

- 53. L'adiacenza (*al-mumāssa*)

11° gruppo:

- 54. L'amico (*aṣ-ṣadīq*)

12° gruppo:

- 55. La congettura (*aẓ-ẓann*)
- 56. La determinazione (*al-'azm*)
- 57. La certezza (*al-yaqīn*)

13° gruppo:

- 58. La moltiplicazione (*aḍ-ḍarb*)
- 59. La divisione (*al-qisma*)

14° gruppo:

- 60. La medicina (*aṭ-ṭibb*)
- 61. Il calore (*al-ḥarāra*)
- 62. Il freddo (*al-burūda*)
- 63. L'aridità (*al-yubs*)
- 64. L'umidità (*ar-ruṭūba*)

15° gruppo:

- 65. La flessibilità (*al-inṭinā'*)
- 66. La rottura (*al-kasr*)
- 67. La compressione (*aḍ-ḍaḡd*)

16° gruppo:

- 68. L'attrazione (*al-inḡidāb*)
- 69. L'odore (*ar-rā'iḥa*)

17° gruppo:

70. La filosofia (*al-falsafa*)

18° gruppo:

71. La differenza (*al-ḥilāf*)

72. La diversità (*al-ḡayrīya*)

73. La diversità (*al-ḡayrīya*)

19° gruppo:

74. Il dubbio (*al-šakk*)

20° gruppo:

75. L'inclinazione (*al-ḥātir*)

76. La volontà (*al-irāda*)

77. L'azione (*al-isti'māl*)

78. Volontà dell'essere creato (*irādat al-maḥlūq*)

21° gruppo:

79. L'amore¹⁹² (*al-maḥabba*)

80. La passione (*al-'iṣq*)

81. Il desiderio (*aš-šahwa*)

22° gruppo:

82. La conoscenza (*al-ma'rifa*)

23° gruppo:

83. La continuità (*al-ittiṣāl*)

84. La discontinuità (*al-infiṣāl*)

85. La coesione (*al-mulāzaqa*)

24° gruppo:

86. L'odio (*al-ḡaḍab*)

87. Il disprezzo (*al-ḥidq*)

88. Il rancore (*ad-dahl*)

¹⁹² Confrontare con la definizione numero 30.

25° gruppo:

89. Il ridere (*aḍ-ḍaḥik*)

90. La soddisfazione (*ar-riḍā*)

26° gruppo:

91. Le virtù umane (*al-faḍā'il al-'insānīya*)

27° gruppo:

92. Discorso dei filosofi sulla natura (*qawl al-falāsifa fī l-ṭabī'a*)

28° gruppo:

93. Definizione di astronomia (*ḥadd 'ilm an-nuḡūm*)

29° gruppo:

94. L'azione (*al-'amal*¹⁹³)

30° gruppo:

95. La natura umana (*al-'insānīya*)

96. La natura angelica (*al-malā'ikīya*)

97. La natura animale (*al-bahīmīya*)

Le prime undici definizioni (1° gruppo) tracciano un quadro emanativo. Al-Kindī definisce la *causa prima* come *creatore e motore immobile*, senza però menzionare l'unità di Dio in questa definizione. Ciò è degno di nota sia se confrontato con altre sue opere, sia se confrontato con altre opere neoplatoniche di teologia, a cui sembra che questo quadro emanativo si riferisca¹⁹⁴. I capitoli 3 e 4 della *Filosofia Prima* di al-Kindī sono infatti delle dimostrazioni dell'assoluta unità e unicità di Dio.

¹⁹³ E' la seconda definizione di *'amal*, la prima era la numero 10.

¹⁹⁴ Questa è l'opinione di A. Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics: A Translation of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī's Treatise "On First philosophy"*, [Albany : 1974], p. 13

È anche interessante la posizione di *natura*, che si trova fra *intelletto* e *anima*. Questa definizione, che secondo T. Frank si basa su fonti aristoteliche¹⁹⁵, è molto concisa e apparentemente non ci sono ragioni per posizionarla fra quelle di *intelletto* e *anima*. Grazie ad alcuni passi testuali successivi, viene chiarito cosa al-Kindī intende per *natura*: ovvero l'ultima parte della settantesima definizione, *Domanda sul Creatore*, e la novantatreesima definizione sul *Discorso dei filosofi sulla natura*. Da questi passi testuali si evince che al-Kindī considera la natura come una sorta di forza mediatrice, la natura è cioè la forza tra il Creatore e il creato, tra il mondo intelligente e l'anima, e da qui deriva il motivo per cui la definizione di *natura* è stata collocata fra quelle di *intelletto* e *anima*¹⁹⁶. Nella già citata ultima parte della settantesima definizione infatti, si traccia un parallelo fra Creatore/creato e anima/corpo; e nella novantatreesima definizione è reso più esplicito che la natura è una forza mediatrice.

A partire dalla definizione numero 6 di *creazione* (*al-ibdā'*), troviamo una serie di definizioni che riguardano la forma, la materia, l'atto e l'azione: tutte fase importanti in un processo creativo. Queste definizioni, che formano la seconda parte del quadro emanativo con cui al-Kindī decise di iniziare il suo testo, mostrano il processo creativo di questo mondo: la prima metà delle definizioni di questo gruppo mostra l'emanazione del mondo intellegibile, e infatti il *corpo* (quinta definizione) è l'ultima emanazione, la definizione successiva è quella di *creazione* (*al-ibdā'*) che indica il processo con cui il Creatore crea. *Materia*, *forma* e *elemento* sono spiegazioni ulteriori di questo processo, che in seguito viene definitivamente spiegato nella definizione numero 42 sulle *quattro cause naturali*. Quest'ultima definizione delinea la nozione Aristotelica delle quattro cause (materiale, formale, efficiente e finale) e si concentra su termini precedentemente definiti nel testo (7°, 8° e 9° definizione).

¹⁹⁵ Tamar Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature*, [PhD diss., YALE University, 1975], p. 22

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 22

Successivamente, la definizione di *sostanza* (*al-ġawhar*) funge da definizione di raccordo fra il quadro emanativo e il gruppo successivo, che riguarda le categorie. La *sostanza* è sia un substrato per l'azione creativa sia una categoria.

Sei delle dieci categorie sono definite in questo gruppo: sostanza, quantità, qualità, il relativo, il tempo e il luogo.

Il 3° gruppo di definizioni, dalla 21° alla 25°, si occupa di percezione e sensazione. Sono le uniche definizioni presenti nel testo che riguardano la sfera sensoriale. Le definizioni di al-Kindī sulla sensazione e sulla percezione non sono del tutto chiare: secondo T. Frank la sua terminologia è idiosincratia e delle possibili corruzioni testuali potrebbero aver reso la comprensione del testo più difficile di quanto già lo sia per la terminologia usata¹⁹⁷. In linea di massima, il quadro di al-Kindī sembra consistere di un oggetto sensibile (*al-mahsūs*) di cui si ha comprensione attraverso un organo sensoriale (*hāss*). Questa comprensione viene poi trasmessa all'anima attraverso il processo di sensazione (*hiss*).

La 26° definizione, (*ar-rawīyya*), si ricollega al 19° e al 20° gruppo di definizioni, di cui parleremo in seguito. Tuttavia, il fatto che venga collocato qui è interessante, così come è interessante la posizione della 27° definizione, (*ar-ra'y*), che apparterebbe ad un altro gruppo di definizioni. Entrambi i termini si riferiscono a processi mentali attinenti alla percezione sensoriale che al-Kindī ha appena menzionato. La *riflessione* (*ar-rawīyya*) è “l'oscillazione tra inclinazioni¹⁹⁸ dell'anima”, mentre il *parere* (*ar-ra'y*) è “un'opinione manifesta”. Il termine *opinione* (*aḏ-ḏann*) è successivamente definito (55° definizione) come “un giudizio su qualcosa a partire da ciò che è manifesto”. Quindi, i termini che descrivono il processo percettivo-sensoriale sono seguiti da due termini che descrivono il processo valutativo-estimativo.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 24

¹⁹⁸ Ci scostiamo dall'edizione di Abū Rīda e leggiamo *ḥawāṭir* come Klein-Franke, *Al-Kindī's 'On Definitions and Descriptions of Things*, p. 221

La 28° definizione è la prima di un gruppo di definizioni che sembrerebbe basarsi su fonti Neopitagoriche¹⁹⁹, così come le definizioni numero 45, 47 e 48.

I termini del 6° gruppo riguardano la verità e la possibilità di fare un'affermazione.

Questo gruppo di definizioni è interrotto da tre definizioni (il 7° gruppo) di *eterno* (*al-azālī*), *le quattro cause naturali* (*al-'ilal aṭ-ṭabī'īya arba'*) e *corpo celeste* (*al-falak*), a loro volta seguite da altre definizioni di fonte neopitagorica e da 4 definizioni (9° gruppo) riguardanti i concetti di *parte* e *tutto*.

Il 12° gruppo definisce termini riguardanti il giudizio e la certezza, a questo gruppo fanno capo anche le definizioni numero 27, 29, 74 e 82.

Il 60° termine *medicina* (*aṭ-ṭibb*) è il primo di un gruppo che descrive le qualità elementari: *caldo* (*al-ḥarāra*), *freddo* (*al-burūda*), *aridità* (*al-yubs*) e *umidità* (*ar-ruṭūba*). Poiché per i greci la medicina era la scienza che si occupava di bilanciare queste quattro qualità per mantenere una buona condizione di salute, il nesso fra la definizione di *medicina* e le altre quattro è chiaro.

Le cinque definizioni successive (15° e 16° gruppo) riguardano termini fisici: le prime tre (65, 66 e 67) sono definizioni riguardanti azioni che possono essere compiute volontariamente da un agente; mentre le ultime due (68 e 69), riguardano dei processi naturali.

Anche le 5 definizioni successive si occupano di termini della fisica: i primi tre (65, 66 e 67) riguardano delle azioni che possono essere effettuate volontariamente da un agente; mentre le ultime due (68 e 69), riguardano dei processi naturali. *Piegamento*, *rottura* e *compressione* sono atti deliberati; mentre l'*attrazione* e l'*odore* sono manifestazioni naturali.

Saltiamo la 70° definizione di *filosofia*, di cui ci occuperemo singolarmente e profusamente nel capitolo successivo.

Le definizioni 71, 72 e 73, (18° gruppo), precedono alcune definizioni che riguardano la possibilità di scelta e la volontà. Queste definizioni sulla scelta e la volontà seguono un quadro tracciato da Giovanni Damasceno²⁰⁰.

¹⁹⁹ Tamar Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature*, [PhD diss., YALE University, 1975], p. 25

A queste definizioni seguono tre definizioni riguardanti l'amore e il desiderio (21° gruppo), che a loro volta sono seguite, con tre eccezioni, da definizioni etiche sulla rabbia, sulla contentezza e sulle virtù umane. Le uniche tre definizioni di tipo non etico in questa serie sono quelle del 23° gruppo, che riguardano termini fisici di matrice aristotelica²⁰¹. Il motivo per cui vengano inserite nel mezzo di una serie di definizioni riguardanti concetti etici non è chiaro.

Saltiamo la definizione di *virtù* di cui ci occuperemo approfonditamente nel capitolo successivo.

Lo stile filosofico di al-Kindī è ellittico e conciso e molti dei suoi trattati (compresa la *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*) sono brevi, a volte consistono addirittura di poche pagine. Proprio per questo Ivry ha suggerito che: “al-Kindī’s philosophical works ought to be read not as self-contained pieces, but in conjunction with one another. We ought, perhaps to view each *kitāb* and *risāla* of his as part of a continuing lecture series addressed to a small and select audience, for whose philosophical inexperience or scepticism he made allowance by providing an oral commentary”²⁰², cioè che per comprendere a pieno il messaggio filosofico di al-Kindī non basta leggere separatamente le sue opere ma è necessario formarsi una visione d’insieme cogliendo l’accordo fra le varie opere. La seconda informazione importante del passo testuale appena citato è che secondo Ivry, al-Kindī integrava i suoi testi con delle spiegazioni orali, ciò non è improbabile vista la sua funzione di maestro e anche in virtù dell’importanza dell’oralità nella cultura arabo-islamica.

La *Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* di al-Kindī mostra l’importanza che la filosofia araba assegnava all’accuratezza della terminologia filosofica. Poiché al-Kindī fu il primo filosofo arabo, fu anche il primo che dovette affrontare i problemi relativi alla creazione di un lessico

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 28

²⁰¹ *Ibidem*, p. 29. T. Frank individua la fonte di queste definizioni in *Physica* V, 3

²⁰² A. Ivry, *Al-Kindī’s Metaphysics: A Translation of Ya’qūb ibn Ishāq al-Kindī’s Treatise “On First philosophy”*, [Albany : 1974], p. 11

filosofico specifico. Ci occuperemo di proporre la prima traduzione italiana del testo e successivamente discuteremo due definizioni in particolare, come detto nelle *Premesse e obiettivi della tesi*.

Per quanto riguarda la nostra traduzione, ci baseremo sul manoscritto di Istanbul secondo l'edizione di Abū Rīda; nei casi in cui abbiamo preferito seguire la versione del manoscritto di Lisbona, questa scelta sarà debitamente segnalata.

Cap. V : Traduzione dell'Epistola sulle definizioni di al-Kindī

In nome di Dio il Clemente il Misericordioso

Epistola di al-Kindī sulle definizioni e descrizioni delle cose²⁰³

- 1 - La causa prima (*al- 'illa al- 'ulā*): creatore, agente, perfezionatore del tutto; immobile²⁰⁴.
- 2- L'intelletto (*al- 'aql*): sostanza che coglie le cose nella loro verità²⁰⁵.
- 3 - La natura (*aṭ-ṭabī'a*): principio del movimento e della quiete dal movimento. Essa è la prima facoltà dell'anima.
- 4 – L'anima (*an-nafs*): perfezione di un corpo naturale dotato di uno strumento in grado di ricevere la vita. E si dice: essa è la prima perfezione di un corpo naturale dotato di vita in potenza.²⁰⁶
- 5 - Il corpo (*al-ḡirm*): ciò che è dotato di tre dimensioni²⁰⁷.
- 6 - La creazione (*al-ibdā'*): apparizione della cosa dal non essere²⁰⁸.
- 7 - La materia (*al-hayūlā*): potenzialità collocata per sostenere le forme, passiva.

²⁰³ Traduzione basata sul testo del manoscritto di Istanbul, Süleymaniye, Aya Sofia 4832, scoperto da H. Ritter e M. Plessner, *Schriften Ja'qūb Ibn Ishāq al-Kindī in Stambuler Bibliotheken*, in "Archiv Orientalní", 4 (1932), pp. 363 – 372. Successivamente edito da Muḥammad Abū Rīda negli anni 1950-1953. Il testo si trova nell'edizione di Abū Rīda nelle pagine 165 – 179.

²⁰⁴ Frank invece traduce: "First Cause: Originator of the universe, Completer of the universe, unmoved. He is only being, and also pure good. Everything other than Him desires Him, but He desires nothing than Himself. He is absolute existence for every intellectual and sensible existence. He is also one, in the absolute sense of the word, not like any one genus or like one individual". Cit. al-Kindī, *Risālat fī ḥudūd al-ašyā' wa rusūmihā*, ed. e trad. da Tamar Frank, *Al-Kindī's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature*, [PhD diss., YALE University, 1975]

²⁰⁵ P. Adamson traduce: "Intellect: a simple substance that perceives things in their true natures." In P. Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, ed. da P. Adamson e P. E. Pormann, [London: Oxford University Press, 2012], p. 300

²⁰⁶ Seguiamo la versione del manoscritto di Lisbona, nel quale la definizione termina qui.

²⁰⁷ Quali sono queste tre dimensioni non è specificato nel manoscritto di Istanbul, mentre è specificato nel manoscritto di Lisbona. P. Adamson le traduce con: "length, breadth and depth". Vedi P. Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, p. 300

²⁰⁸ L'uso di *lays* come sostantivo per indicare il "non-essere" è ampiamente attestato in al-Kindī. Si veda ad esempio, sempre nell'edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 375.18. Un articolo dettagliato su questa terminologia è quello di P. Adamson, "Before essence and existence: Al-Kindī's conception of being", *The Journal of the History of Philosophy*, 40 [2002], 297 – 312.

8 - La forma (*aṣ-ṣūra*): la cosa per mezzo della quale qualcosa è ciò che è.

9 - L'elemento (*al-'unṣur*): la materia di tutto ciò che ha materia²⁰⁹.

10 - L'atto (*al-fi'l*): l'effetto su un oggetto suscettibile di azione. E si dice: è il movimento che proviene dall'anima di colui che muove.

11 - L'azione (*al-'amal*): atto intenzionale²¹⁰.

12- La sostanza²¹¹ (*al-ḡawhar*): ciò che esiste di per sé. Portatrice di accidenti, la sua essenza non cambia. Riceve gli attributi ma non ne dà²¹². E si dice: nella sua sostanza particolare non può essere sottoposta a generazione né a corruzione né è sottoposto alle cose che sono simili all'esistenza e alla

²⁰⁹ In questo caso ci scostiamo dal manoscritto di Istanbul e seguiamo quello di Lisbona che propone: *tīna kull dī tīna*. Nel manoscritto di Istanbul manca il *dī*, e quindi il significato ambiguo del testo arabo sarebbe: "materia di ogni materia".

²¹⁰ Troviamo molte di queste definizioni in cui quello che abbiamo chiamato *definiendum* diventa parte del *definiens* della definizione successiva, e questo significa che stiamo parlando di un sottocaso della definizione precedente. Nella fattispecie quindi, l'*azione* è un sottocaso dell'*atto*.

²¹¹ Definizione controversa a causa della carenza sintattica del testo arabo. Si veda ed. Abū Rīda, vol. I, p. 166 :

الجوهر عو القائم بنفسه , و هو حامل للأعراض لم تتغير ذاته , موصوف لا واصف , و يُقال : هو غير قابل للتكوين و الفساد للأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل الكون و الفساد , في جاص جوهره , التي إذا عُرِفَت أيضا بمعرفتها الأشياء العارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي , من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاصي.

Traduzione di George Atiyeh: "The most important characteristic of substance is self-subsistence; or to put it another way, a substance is not found in a subject, but itself is the subject which does not suffer in essence when predicates are asserted of it. Other characteristics of substance are that it cannot admit a contrary, it cannot be what it is and be something else at the same time; and that it cannot be more complete than what it is. It is also prior in definition; if one defines a substance one is also defining, at the same time, those accidental qualities which do not form a part of its essence, but enter in the formation of each particular substance." (Atiyeh, *Al-Kindi*, p. 88). Traduzione di Peter Adamson: "Substance: what subsists through itself. It is the bearer of the accidents, and its essence does not undergo alteration. It is what has attributes, not what gives attributes. And it is said: in what is proper to its substance, it is not receptive of generation or corruption, nor of things that are added to whatever is such as to [receive] generation or corruption. The knowledge of [its substance] provides also the knowledge of the accidental things in each of the particular substances, without being innate in the proper substance itself." (Adamson, *The philosophical works of al-Kindi*, p. 301). Traduzione di Tamar Frank: "Substance: That which subsists by itself, an essentially unchanging substrate for accidents; it is a recipient, not a maker, of attributes. Others say, "It is neither generable nor corruptible nor receptive in its special substance to any additional thing similar to generation and corruption – things which, when known [the nature of the substrate], there are also known through the knowledge of their knowledge, the things which are accidental to each particular substance without their entering into the essence of its unique substance." (Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature*, p. 56). Traduzione di Michel Allard: "La substance – C'est ce qui subsiste par soi, c'est ce qui supporte les accidents sans changement essentiel, c'est ce qui reçoit les qualifications et qui ne qualifie pas autre chose. On a dit aussi: c'est ce qui n'est en soi-même sujet ni à la génération ou à la corruption, ni à d'autres entités surajoutées, ni à toutes les entités semblables à la génération ou à la corruption; c'est encore ce dont la connaissance entraîne celle des entités qui surviennent accidentellement à chaque substance partielle sans être intérieur à la substance elle-même." (Allard, *L'Épître de Kindi*, p. 58). Per ultima, la traduzione di Gimaret: "La substance: c'est ce qui subsiste par soie t (ce) qui supporte les accidents; dont l'essence ne change pas; qui est qualifié et ne qualifie pas. On dit aussi: c'est ce qui ne saurait recevoir, dans le propre de sa substance, la génération et la corruption, ni les choses pareilles à la génération et à la corruption, qui s'ajoutent à chaque substance, et qui, une fois connues, permettent également de connaître les choses qui surviennent dans chaque substance particulière, mais sans qu'elles entrent dans sa substance propre(?)" (Gimaret, *Cinq épîtres*, p. 31). Alla nota 12 di p. 31 lo stesso Gimaret scrive: "(...)Le texte est obscur, et la traduction proposée ici se contente de le rendre autant que possible littéralement."

²¹² Nel manoscritto di Lisbona la definizione finisce qui. La parte successiva si trova solo nel manoscritto di Istanbul.

corruzione nella particolarità della sua sostanza. Le quali cose conducono anche alla conoscenza delle cose accidentali in ciascuna delle sostanze parziali, senza che facciano parte della sua sostanza particolare.

13 – La scelta (*al-iḥtiyār*): volontà preceduta da una riflessione con intenzione deliberata²¹³.

14 - La quantità (*al-kammīya*): qualcosa che implica come possibile l'uguaglianza e la disuguaglianza.

15 - La qualità (*al-kayfiya*): qualcosa che è simile e dissimile.

16 – Il relativo (*al-muḍāf*): qualcosa la cui certezza viene stabilita da altro²¹⁴.

17 - Il movimento (*al-ḥaraka*): cambiamento dello stato dell'essenza.

18 - Il tempo (*az-zamān*): periodo computato dal movimento, dalle parti non fisse.

19 - Il luogo (*al-makān*): i limiti del corpo²¹⁵. E si dice che è l'incontro di due orizzonti: quello che circonda e quello che viene da esso circondato.

20 – La relazione (*al-idāfa*): rapporto²¹⁶ tra due cose: ciascuna delle due accertata dall'accertamento dell'altra²¹⁷.

21 - L'immaginazione (*at-tawahhum*): è la fantasia. La facoltà psichica di cogliere immagini sensibili in assenza della loro sostanza. E si dice che la fantasia è l'immaginazione (*at-taḥayyul*), che consiste nel far comparire le immagini delle cose sensibili in assenza della loro sostanza²¹⁸.

22- Il senso (*al-ḥāss*): facoltà individuale che coglie la forma dell'oggetto sensibile con la sua sostanza.²¹⁹

²¹³ Questa definizione manca nel manoscritto di Lisbona, tuttavia crediamo nella sua autenticità visti i risvolti che ha nella determinazione del pensiero di al-Kindī sul concetto di libertà umana. Si veda precedentemente il capitolo *al-Kindī e la Mu'tazila* di questa tesi.

²¹⁴ Nel manoscritto del London British Museum leggiamo *qawl al-muḍāf* e la traduzione del *definiens* sarebbe: “ciò che viene affermato attraverso la definizione di qualcos'altro”.

²¹⁵ La definizione finisce qui sia nel manoscritto di Lisbona che nel manoscritto del London British Museum.

²¹⁶ *Nisba* e *idāfa* sono sinonimi, vengono tradotti rispettivamente coi termini “rapporto” e “relazione” per distinguerli.

²¹⁷ Questa definizione appare solo nel manoscritto di Istanbul e non si discosta molto dalla sedicesima definizione.

²¹⁸ Definizione assente nel manoscritto di Lisbona.

²¹⁹ Il manoscritto di Istanbul propone *ma'a ḡaybati ṭinatihī* (in assenza della sua materia). Secondo Adamson si tratta di un errore e secondo lui va letto *ma'a ṭinatihī* (con la sua sostanza). Vedi Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, p. 330

23 – La sensazione (*al-ḥiss*): capacità dell'anima razionale di cogliere le forme dotate di materia nella loro materia in modo sensibile. E si dice: è la facoltà dell'anima che coglie le cose sensibili.

24 - La facoltà sensibile (*al-qūwa al-ḥissīya*): è quella che riconosce il cambiamento che avviene in ciascuna cosa. Ad esempio, per mezzo di essa si ha sensazione dei muscoli del corpo e di ciò che al corpo è esterno²²⁰.

25 – L'oggetto sensibile (*al-maḥsūs*): è ciò della cui forma si ha percezione: la sua forma con la sua sostanza.

26 - La riflessione (*ar-rawīyya*): l'inclinazione²²¹ tra pensieri dell'anima.

27 – Il parere (*ar-ra'y*): è l'opinione manifesta nella parola e nello scritto. Si dice che è la convinzione dell'anima tra due cose contraddittorie, una convinzione che può scomparire. Si dice che è l'opinione dopo che colui che decide ha accertato la questione, e quindi il parere è la fermezza di opinione²²².

28 - Il composto (*al-mu'llaf*): insieme di cose armoniche naturali che indicano appropriatamente il definito. Si dice che è un insieme di cose armoniche nel genere, ma differisce nella definizione²²³.

29 - La volontà (*al-irāda*): facoltà per mezzo della quale si intende²²⁴ una cosa piuttosto che un'altra.

30 - L'amore (*al-maḥabba*): causa dell'unione delle cose²²⁵.

31 - Il ritmo (*al-īqā'*): atto del suddividere il tempo del suono in intervalli armonici e simili.

32 - L'elemento (*al-uṣṭuquṣṣ*): ciò da cui la cosa deriva, e ad esso ritorna nell'atto del decomporsi, e in esso vi è ciò che è in potenza. E ancora: è l'elemento del corpo, ed è la più piccola tra le cose di tutto il corpo.²²⁶

²²⁰ Questa definizione compare soltanto nel manoscritto di Istanbul.

²²¹ Ci scostiamo dall'edizione di Abū Rīda e leggiamo *ḥawāṭir* come Klein-Franke, *Al-Kindī's 'On Definitions and Descriptions of Things*, p. 221

²²² Questa definizione si presenta con piccole varianti testuali nel manoscritto del London British Museum che comunque non modificano il senso del discorso.

²²³ Questa definizione appare soltanto nel manoscritto di Istanbul; concordiamo con Gimaret secondo cui il suo senso è poco chiaro.

²²⁴ O "si vuole"

²²⁵ Da leggere assieme alla definizione 48 di "unione" (*al-iḡtimā'*).

- 33 - L'uno (*al-wāḥid*): ciò che è in atto, ed è ciò che talvolta viene descritto come “accidente”.²²⁷
- 34 - La conoscenza (*al-‘ilm*): percezione delle cose nella loro vera natura.
- 35 - La verità (*aṣ-ṣidq*): asserzione affermativa di ciò che è, e negativa di ciò che non è²²⁸.
- 36 - La falsità (*al-kadib*): asserzione affermativa di ciò che non è, e negativa di ciò che è.
- 37 - La radice (*al-ğidr*): ciò che, quando si moltiplica la quantità di unità in essa, riproduce il valore della sua radice.
- 38 - L’istinto²²⁹ (*al-ğarīza*): natura stabilita nel cuore, in esso predisposta affinché, per mezzo di esso (ovvero “il cuore”, *ndr*), si consegua la vita.
- 39 - La supposizione²³⁰ (*al-wahm*): immobilità di una cosa, presso l'anima, fra l'affermativo e il negativo, senza tendere verso uno dei due.
- 40 - La potenza (*al-qūwa*): ciò che non è evidente, ma che potrebbe palesarsi in virtù di ciò che potenzialmente è.
- 41 - L'eterno (*al-azalī*): ciò che non è mai stato non essere, e che per la sua sussistenza non ha bisogno di altro da sé. E’ ciò che non ha bisogno di altro da sé per la propria sussistenza; quindi non è causato, e ciò che non è causato è pertanto eterno, per sempre²³¹.
- 42 - Le cause naturali sono quattro (*al-‘ilal at-ṭabī‘īya arba’*) – qualcosa da cui proviene tutto, intendo, la sua materia; la forma della cosa, per mezzo della quale essa (la cosa, *ndr*) è ciò che è; il principio di movimento della cosa, che ne è la causa; e ciò in ragione del quale l'agente ha fatto quello che ha fatto.
- 43 - Il corpo celeste (*al-falak*): materia²³² dotata di forma, quindi non è eterna.

²²⁶ Il termine *uṣṭuquṣ* è la traslitterazione di un termine greco, il suo corrispettivo arabo è *‘unṣur*. Poiché in arabo sono sinonimi, abbiamo tradotto entrambi come “elemento”.

²²⁷ Abū Rīda legge *al-wāḥid* ma non esclude che la lettura corretta potrebbe essere *al-wāğib*. Vedi ed. Abū Rīda p. 168 nota 9.

²²⁸ Per questa definizione seguiamo la lettura del manoscritto di Lisbona. Nel manoscritto di Istanbul vi è una seconda parte di questa definizione che secondo lo stesso Abū Rīda è contraddittoria ed erronea. Vedi ed. Abū Rīda p. 169 nota 1.

²²⁹ L’ipotesi di lettura di P. Adamson è “Innate [heat]” (P. Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, p. 302) perché è lo stesso termine che al-Kindī usa nella *Epistola sulla prosternazione del corpo estremo* per parlare del calore innato (*Ibidem*, p. 331, nota 96)

²³⁰ Secondo Cristina D’Ancona il significato del termine *wahm* è “rappresentazione interiore” (Vedi C. D’Ancona, *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, vol. II, p. 848). Visto il senso della definizione, il termine *wahm* sembrerebbe avere un significato di “indecisione” o “supposizione”.

²³¹ La seconda parte di questa definizione non compare nel manoscritto di Lisbona.

44 - L'assurdità (*al-muḥāl*): l'unione di due contraddizioni in una certa cosa nello stesso tempo, parte e unica relazione.

45 - La comprensione (*al-fahm*): richiede la conoscenza di ciò che si è inteso.

46 - Il momento²³³ (*al-waqt*): termine del tempo necessario per l'azione.

47 - Lo scrivere (*al-kitāb*) : fare una cosa composta e adornata per separare i suoni, organizzarli e specificarli.

48 - L'unione (*al-iḡtimā'*): la sua causa²³⁴ naturale è l'amore.

49 - Il tutto (*al-kull*): comune a ciò che ha parti simili e a ciò che non ha parti simili.

50 - L'insieme (*al-ḡamī'*): specifico di ciò che ha parti simili.

51 - La parte (*al-ḡuz'*): qualcosa che sta nel tutto.

52 - Il qualche (*al-ba'd*): qualcosa che sta nell'insieme²³⁵.

E tutto ciò si dice di ciascuna delle categorie secondo quanto è appropriato.

53 - L'adiacenza (*al-mumāssa*): contiguità di due corpi senza che qualcosa sia interposta fra di loro.

E' anche la limitatezza dei bordi dei due corpi in una linea condivisa tra i due²³⁶.

54 - L'amico (*aṣ-ṣadīq*): la persona che sei tu anche se lui è altro da te. Animale, esistente e nome senza significato.

55 - L'opinione (*aṣ-ṣann*): un giudizio su qualcosa a partire da ciò che è manifesto. E si dice : non è la verità. Sono le dimostrazioni prive di prove ed evidenze. E' possibile che colui che decide secondo di esse venga meno.²³⁷

56 - La determinazione (*al-'azm*): fermezza di opinione sull'azione.

57 - La certezza (*al-yaqīn*): la tranquillità della comprensione, con sicurezza di giudizio attraverso una prova palese.

²³² Qui omettiamo una congiunzione *wa* come suggerito sia da D. Gimaret che da P. Adamson.

²³³ Seguiamo l'ipotesi di lettura di Adamson (vedi P. Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, p. 303).

²³⁴ Non seguiamo il manoscritto di Istanbul ma quello di Lisbona in cui appare *'illatuhū*

²³⁵ Sia per la definizione 51 che per la definizione 52 seguiamo il manoscritto di Lisbona e leggiamo *mā* invece di *li-mā*.

²³⁶ La seconda parte di questa definizione non compare affatto nel manoscritto di Lisbona.

²³⁷ L'ultima parte della definizione presenta delle affinità con la definizione 27.

58 - La moltiplicazione (*aḍ-ḍarb*): è moltiplicare uno dei due numeri delle unità che ci sono nell'altro.

59 - La divisione (*al-qisma*): suddividere uno dei due numeri rispetto all'altro, o suddividere alcuni numeri fra di loro o rispetto ad altri diversi da loro.

60 - La medicina (*aṭ-ṭibb*): professione che si prefigge di guarire i corpi delle persone attraverso l'accrescimento e il decrescimento, e di mantenerli in salute.

61 - Il caldo (*al-ḥarāra*): la causa che unisce le cose fatte della stessa sostanza, e separa le cose fatte di sostanze diverse.

62 - Il freddo (*al-burūda*): la causa che unisce cose fatte di sostanze diverse e che separa quelle che sono fatte della stessa sostanza.

63 - L'aridità (*al-yubs*): la causa della facilità con cui la cosa si concentra con la propria essenza e della difficoltà con cui la cosa si concentra con l'essenza di altro da sé.

64 - L'umidità (*ar-ruṭūba*): la causa della facilità con cui la cosa si unisce con l'essenza di altro da sé e della difficoltà con cui si concentra con la propria essenza.

65 - Il piegamento (*al-intīnā'*): l'avvicinamento di due estremità davanti o²³⁸ da dietro.

66 - La rottura (*al-kasr*): separazione della sostanza in tanti frammenti di piccola dimensione.

67 - La compressione (*aḍ-ḍaḡd*): l'unione di parti di materia per due cause: o che le sue parti non sono in condizione di avvicinarsi, ma per qualche ragione le loro parti si avvicinano, e questa si chiama "pressione"; oppure come nel caso di un recipiente riempito: le sue parti sono dunque compatte, e anche questa si chiama "pressione".

68 - L'attrazione (*al-inḡidāb*): ciò che è favorevole ad inclinarsi verso qualsiasi direzione di qualcosa che si inclina. Come un indumento, di cui qualsiasi parte può inclinarsi in qualsiasi direzione.

69 - L'odore (*ar-rā'iḥa*): esalazione d'aria che era racchiusa nel corpo e accidentale ad esso, mescolato con la potenza di questo corpo.

²³⁸ Seguiamo il manoscritto di Lisbona e leggiamo *aw ilā*.

70 – La filosofia (*al-falsafa*): gli antichi la definirono in molti modi:

70.1 : Dalla sua etimologia, che è *amore della saggezza*, poiché *filosofo*, è formato da *filā*, ovvero *amore*, e da *sūfā*, ovvero *saggezza*.

70.2 : (Gli antichi) la definirono anche dal punto di vista della sua azione, e dissero che la filosofia è un'imitazione delle azioni di Dio l'Altissimo, nella misura in cui l'uomo ne è capace. Volevano che l'uomo fosse perfetto per virtù.

70.3 : (Gli antichi) la definirono anche dal punto di vista della sua azione, e dissero (della filosofia): preparazione alla morte. La morte secondo loro si distingueva in due tipi: la morte naturale, che si verifica quando l'anima cessa di usare il corpo; e la seconda (morte), cioè la morte delle passioni, che è la morte a cui loro fanno riferimento (qui), poiché la morte delle passioni è il sentiero verso la virtù. Quindi molti antichi virtuosi dissero (che è) piacevolezza del male. Dunque ci sono necessariamente due usi dell'anima: uno tra loro è sensibile, e l'altro è intellettuale. La gente era solita chiamare piacere ciò che avviene ai sensi, poiché la (loro) preoccupazione per i piaceri corporali corrisponde ad abbandonare l'uso dell'intelletto.

70.4 : (Gli antichi) la definirono anche dal punto di vista della sua causa, e dissero: l'arte delle arti, la saggezza delle saggezze.

70.5 : (Gli antichi) la definirono anche dicendo: la filosofia è la conoscenza dell'uomo di se stesso. E questo discorso è nobile e profondo. Ad esempio affermo che le cose sono sia corpi che non. Le cose che non sono corpi sono sostanze o accidenti. L'uomo è corpo, anima e accidenti. La sua anima è una sostanza non corporea. Quindi se qualcuno conosce ciò, egli conosce tutto. Per questa ragione gli uomini saggi (i filosofi, *ndr*) chiamano l'uomo "microcosmo".

70.6 : Per quanto riguarda la definizione vera e propria di filosofia, la filosofia è la scienza delle cose globali, il loro essere, le loro essenze e le loro cause, nella misura della capacità dell'uomo.

Una domanda sul Creatore, Grande e Eminente, in questo mondo, e sul mondo intellettuale: se vi fosse qualcosa in questo mondo come si potrebbe rispondere? È come l'anima nel corpo: non

accade nulla se non per reggenza dell'anima²³⁹. Non può essere conosciuta se non tramite il corpo, grazie agli effetti della reggenza dell'anima che vi appaiono. Parimenti, quindi, il mondo visibile non può essere retto se non attraverso un mondo invisibile, e il mondo invisibile non può essere conosciuto se non attraverso la reggenza e gli effetti che indicano (tale reggenza) in questo mondo.

71 – La differenza (*al-ḥilāf*): ciò che dà alle cose la diversità o una variazione.

72 – La diversità (*al-ġayrīya*): ciò attraverso cui l'intelletto fa distinzioni sostanziali, ad esempio: ciò che è dotato di parola è diverso da chi non ne è dotato, l'uomo è diverso dal cavallo.

73 – La diversità (*al-ġayrīya*): è accidentale rispetto a ciò che è accidentalmente distinto. Infatti essa avviene in una singola essenza o in due essenze. Per quanto riguarda la singola essenza, essa è come qualcosa che era calda ed è diventata fredda: la diversità le è sopraggiunta accidentalmente, mercé l'alterazione del suo stato, ma in entrambi gli stati essa non è cambiata. Per quanto riguarda la cosa accidentale che avviene in due cose, è come l'acqua calda e l'acqua fredda: naturalmente ognuna delle due cose non è diversa²⁴⁰ dall'altra, perché entrambe sono acqua, ma è sopraggiunta su di loro la diversità, per cui una è fredda e l'altra è calda.

74 – Il dubbio (*al-šakk*): è il soffermarsi su una²⁴¹ delle due possibilità dell'opinione, essendo incerti di quell'opinione.

75 – L'inclinazione (*al-ḥāṭir*): l'impulso è la sua causa.

76 – La volontà (*al-irāda*): l'inclinazione è la sua causa.

77 – L'azione (*al-isti'māl*): la volontà è la sua causa. Può essere causa per altre inclinazioni. E' un ciclo che rende necessarie tutte queste cause, [le quali] sono atto del Creatore. Perciò diciamo che il Creatore, a Lui è la lode, permette che alcune delle Sue creature siano pensate da altre, che alcune siano concretizzate da altre, e che alcune siano mosse da altre.

78 – Volontà dell'essere creato (*irādat al-maḥlūq*): è la facoltà psichica che protende verso un'azione dovuta ad un impulso.

²³⁹ Letteralmente: “non accade nulla per propria predisposizione eccetto che per predisposizione dell'anima”.

²⁴⁰ Seguiamo il manoscritto di Lisbona e leggiamo *laysa ġayr*.

²⁴¹ Seguiamo P. Adamson e leggiamo *aḥad*.

79 – L'amore²⁴² (*al-maḥabba*): ciò che è cercato dall'anima, ciò che completa la facoltà che è l'unirsi delle cose. E si dice: è uno stato dell'anima intermedio fra se stessa e qualcosa che l'attrae.

80 – La passione (*al- 'iṣq*): eccesso di amore.

81 – Il desiderio (*aš-šahwa*): ciò che è richiesto dalla facoltà amorosa²⁴³, e la causa che spiega la sua perfezione. Si deriva da “desiderio”²⁴⁴, che è una volontà per le cose sensibili²⁴⁵. Si dice che il desiderio è la smania passiva per l'aumento (del desiderio) di ciò che manca al corpo, e per la riduzione di ciò che eccede in esso. Con “passiva” intendiamo una cosa che accade diversamente da ciò che accade in virtù del pensiero e del discernimento.

82 – La conoscenza (*al-ma'rifa*): una convinzione che non cessa.

83 – La continuità (*al-ittiṣāl*): unione degli estremi.

84 – La discontinuità (*al-infīṣāl*): divisione di ciò che è continuo.

85 – La coesione (*al-mulāzaqa*): il trattenere degli estremi di due corpi con un corpo fra di essi.

86 – L'odio (*al-ḡaḍab*): ribollire del sangue del cuore per desiderio di vendetta.

87 – Il disprezzo (*al-ḥidq*): rabbia che rimane nell'anima in modo duraturo.

88 – Il rancore (*ad-dahl*): è l'odio che si verifica assieme all'attesa di una possibilità di vendetta. In lingua greca il termine “rancore” deriva da “essere in agguato” e “stare in guardia”.

89 – Il ridere (*aḍ-ḍaḥik*): l'equilibrio del sangue del cuore in purezza, contentezza dell'anima, fino al manifestarsi della sua gioia. Il suo principio è nell'attività naturale.

90 – La soddisfazione (*ar-riḍā*): termine condiviso, si dice che è il contrario dell'insoddisfazione. Si dice anche da solo oppure no²⁴⁶. Il contrario dell'insoddisfazione, è l'appagamento dell'anima in ciò che prima non l'appagava, poiché è accaduto un accidente di tipo contrario che la soddisfa.

²⁴² Confrontare con la definizione numero 30.

²⁴³ Seguiamo il manoscritto di Lisbona che legge *al-quwa al-muḥabbiba* diversamente dal manoscritto di Istanbul e quindi dall'edizione di Abū Rīda che propone *al-quwa al-muḥyīya*.

²⁴⁴ Come suggerito da P. Adamson, qui probabilmente manca qualcosa, perché secondo quello abbiamo al-Kindī sta affermando che il termine *šahwa* deriva etimologicamente da se stesso (vedi P. Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, p. 333, nota 138).

²⁴⁵ La definizione del manoscritto di Lisbona termina qui.

²⁴⁶ Il senso di questa frase è ambiguo, ma si ritrova sia nel manoscritto di Istanbul che in quello di Lisbona

91 – Le virtù umane (*al-faḍā'il al-'insānīya*)²⁴⁷ : il carattere umano lodevole. Innanzitutto sono divise in due insiemi primari: uno di esse dell'anima, e l'altro dagli effetti provenienti dall'anima che circondano il corpo.

Per quanto riguarda l'insieme (di virtù) che risiedono nell'anima è (ulteriormente) suddiviso in tre insiemi: uno di essi è la saggezza, l'altro è il coraggio e l'ultimo è la temperanza. Ciò che circonda l'anima (il corpo) sono gli effetti dell'anima. La giustizia ha a che fare con ciò che circonda l'anima (il corpo).

Per quanto riguarda la sapienza, essa è la virtù della facoltà razionale²⁴⁸, ed è la conoscenza delle cose globali nelle loro verità, e l'utilizzo di queste verità nelle azioni nel modo opportuno.

Per quanto riguarda il coraggio, è la virtù della facoltà iracunda, è il sottovalutare la morte nel prendere ciò che si deve prendere e nel respingere ciò che si deve respingere.

Per quanto riguarda la temperanza, essa è il consumare ciò che si deve consumare allo scopo della crescita del corpo e della sua conservazione dopo il completamento (della crescita), è lo scegliere ciò che si deve consumare e l'astinenza da ciò che non si deve consumare.

Ognuna di queste tre virtù racchiude le virtù.

Le virtù hanno due estremità, la prima è l'eccesso e la seconda è il difetto. Ognuna di queste (estremità) fuoriesce dalla moderazione, perché il confine della fuoriuscita dalla moderazione si oppone alla moderazione nei modi più strenui e disperati, in positivo o in negativo. Quindi la fuoriuscita dalla moderazione è il vizio, e (questa fuoriuscita) può essere suddivisa in due opposti: uno di essi è l'eccesso e l'altro è il difetto.

[Il quinto carattere²⁴⁹ della facoltà logica dissimile dalla moderazione, infatti è inganno, astuzia, circonvenzione, frode e cose simili.]

²⁴⁷ Questa lunga trattazione sulle *virtù umane* appare soltanto nel manoscritto di Istanbul

²⁴⁸ Qui Abū Rīda aggiunge *al-nāṭīqa* ad *al-quwa*. Ipotesi di lettura che è stata accettata da tutti i successivi editori e traduttori.

²⁴⁹ Probabilmente una parte del testo è andata perduta, perché senza alcuna connessione logica si passa da una discussione sull'eccesso e il difetto ad una brevissima trattazione sul quinto carattere della facoltà logica.

Per quanto riguarda la moderazione dal punto di vista filosofico, è la giusta misura della materia, riguardo al coraggio è l'uscita della facoltà iraconda dalla moderazione, e questo è il vizio della moderazione, e si suddivide in due opposti: uno di essi è l'esagerazione, ovvero la temerarietà e l'imprudenza; mentre l'altro è l'insufficienza, ovvero la codardia.

Ciò che è la non-moderazione nella temperanza, anch'esso è un vizio opposto alla temperanza. E si suddivide in due: da una parte l'eccesso, che si suddivide ulteriormente in altre tre parti, che sono accomunate dall'avidità: una di esse è l'avidità di cibi e bevande, ovvero la golosità, l'ingordigia e cose affini. Un'altra avidità che riguarda il sesso, laddove uno ne abbia l'inclinazione, è la lussuria che conduce all'adulterio. L'avidità riguardo al possesso è la cupidigia riprovevole che induce all'invidia e alla competizione, e cose affini. Per quanto riguarda l'altro (tipo di fuoriuscita dalla moderazione), in termini di difetto, è la pigrizia e tutte le sue forme.

La virtù di tutte queste facoltà dell'anima è l'equilibrio, che deriva dal termine "giustizia".

Parimenti, la virtù di ciò che circonda ciò che è dotato di anima (il corpo) sono effetti generati dall'anima; la giustizia è fra questi effetti, intendo fra le volontà dell'anima di ottenere cose dagli altri²⁵⁰, e gli atti dell'anima su ciò che circonda ciò che appartiene all'anima (il corpo). Il vizio è in ciò che circonda ciò che l'anima ha (il corpo). L'ingiustizia è contraria alla giustizia in essi.

Quindi, la vera virtù umana è nell'etica dell'anima e in ciò che viene fuori dall'etica dell'anima verso ciò che circonda ciò che l'anima ha (il corpo).

92 – Discorso dei filosofi sulla natura (*qawl al-falāsifa fī l-ṭabī'a*): i filosofi hanno nominato la materia "natura", la forma "natura", l'essenza di ogni cosa "natura", il moto verso la quiete "natura", e la facoltà di governare il corpo "natura". Ha detto Ippocrate a questo riguardo: il termine "natura" ha quattro significati che concernono il corpo umano, la forma del corpo umano, la capacità di governare il corpo umano e il movimento dell'anima.

93 – Definizione di astronomia (*ḥadd 'ilm an-nuḡūm*): ciò che viene indicato dalla capacità dei movimenti delle stelle nel passato, nel presente e nel futuro.

²⁵⁰ Il senso letterale del testo è ambiguo, ci adeguiamo all'ipotesi di traduzione di P. Adamson (vedi P. Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, p. 308.26)

94 – L'azione (*al- 'amal*²⁵¹): effetto che permane dopo la fine del movimento dell'agente.

95 – La natura umana (*al-insānīya*): la vita, la razionalità, la morte.

96 – La natura angelica (*al-malā'ikīya*): vita e razionalità.

97 – La natura animale (*al-bahīmīya*): vita e morte.

²⁵¹ E' la seconda definizione di *'amal*, la prima era la numero 10.

Cap VI : Le definizioni di *filosofia* e *virtù*

Filosofia

الفلسفة – حدها القدماء بعدة حروف

أما من إشتقاق اسمها, و هو حب الحكمة, لأن "فيلسوف" هو مركب من فلا, و هي مُحِب, و من سوف, و هي الحكمة. و حدعا أيضا من (جهة) فعلها, فقالوا: إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى. بقدر طاقة الإنسان – أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

و حدوها أيضا من جهة فعلها, فقالوا: العنافة بالموت; و الموت عندهم موتان: طبيعي, و هو تركُ النفس استعمال البدن; و الثاني إماتة الشهوات – فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه; لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة, و لذلك قال كثير من أجلة القدماء; اللذة شرٌّ. فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالان: أحدها حسي و الآخر عقلي. كان مما سمى الناس لذة ما يعرض في الإحساس. لأن التشاغل بالذات الحسية تركُ لاستعمال العقل.

و حدوها أيضا من جهة العلة: فقالوا: صناعة الصناعات و حكمة الحكم.

و حدوها أيضا فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه; و هذا قول شريف النهاية بعيد الغور: مثلا أقول: إن الأسياء إذا كانت أجساما و لا أجسام, و ما لا أجسام إما جواهر و إما أعراض, و كان الإنسان هو الجسم و النفس و الأعراض, و كانت النفس جوهرًا لا جسمًا, فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه و العرض الأول و الجوهر الذي هو لا جسم; فإذا علم ذلك جميعا, فقد علم الكل; و لهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر

(و) فأما يحد به عينُ الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية, إنياتها و ما نيتها و عللها, بقدر طاقة الإنسان.

70 - *La filosofia (al-falsafa): gli antichi la definirono in molti modi:*

70.1 *Dalla sua etimologia, che è amore della saggezza, poiché filosofo, è formato da filā, ovvero amore, e da sūfā, ovvero saggezza.*

70.2 (Gli antichi) la definirono anche dal punto di vista della sua azione, e dissero che la filosofia è un'imitazione delle azioni di Dio l'Altissimo, nella misura in cui l'uomo ne è capace. Volevano che l'uomo fosse perfetto per virtù.

70.3 (Gli antichi) la definirono anche dal punto di vista della sua azione, e dissero (della filosofia): preparazione alla morte. La morte secondo loro si distingueva in due tipi: la morte naturale, che si verifica quando l'anima cessa di usare il corpo; e la seconda (morte), cioè la morte delle passioni, che è la morte a cui loro fanno riferimento (qui), poiché la morte delle passioni è il sentiero verso la virtù. Quindi molti antichi virtuosi dissero (che è) piacevolezza del male. Dunque ci sono necessariamente due usi dell'anima: uno tra loro è sensibile, e l'altro è intellettuale. La gente era solita chiamare piacere ciò che avviene ai sensi, poiché la (loro) preoccupazione per i piaceri corporali corrisponde ad abbandonare l'uso dell'intelletto.

70.4 (Gli antichi) la definirono anche dal punto di vista della sua causa, e dissero: l'arte delle arti, la saggezza delle saggezze.

70.5 (Gli antichi) la definirono anche dicendo: la filosofia è la conoscenza dell'uomo di se stesso. E questo discorso è nobile e profondo. Ad esempio affermo che le cose sono sia corpi che non. Le cose che non sono corpi sono sostanze o accidenti. L'uomo è corpo, anima e accidenti. La sua anima è una sostanza non corporea. Quindi se qualcuno conosce ciò, egli conosce tutto. Per questa ragione gli uomini saggi (i filosofi) chiamano l'uomo "microcosmo".

70.6 Per quanto riguarda la definizione vera e propria di filosofia, la filosofia è la scienza delle cose globali, il loro essere, le loro essenze e le loro cause, nella misura della capacità dell'uomo.

In questa definizione al-Kindī cita le definizioni di filosofia trovate nei manuali filosofici della scuola neoplatonica di Alessandria²⁵². Ammonio è probabilmente il primo filosofo a elencare sei definizioni di filosofia, queste ultime si trovano nel suo commentario all'*Isagoge* di Porfirio²⁵³.

²⁵² T. Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], p. 125

²⁵³ *Ibid.*, p. 126

Le definizioni sono le seguenti:

- (1) γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστί

la conoscenza dell'essere in quanto tale

- (2) θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων γνῶσις

la conoscenza delle cose umane e divine

- (3) ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ

diventare come Dio per quanto possibile all'uomo

- (4) μελέτη θανάτου

la paura della morte

- (5) τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν

l'arte delle arti e la scienza delle scienze

- (6) φιλία σοφίας

amore della saggezza

Notiamo la corrispondenza fra le definizioni di al-Kindī e quelle di Ammonio:

70.1 = (6)

70.2 = (3)

70.3 = (4)

70.4 = (5)

70.5 = nessuna corrispondenza²⁵⁴

70.6 = (1) , (2)

La parte 70.5 della definizione di *filosofia* di al-Kindī non trova nessuna corrispondenza in Ammonio, mentre la parte 70.6 ha dei punti di convergenza con le definizioni (1) e (2) di Ammonio, ma anche delle divergenze.

²⁵⁴ Questa definizione di filosofia dovrebbe derivare da una massima Delfica. L'uso di questa massima nella filosofia Islamica ed Ebraica medievale è stato studiato da A. Altmann. Si veda: A. Altmann, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", in *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* [Ithaca, 1969], 1 - 40

La parte 70.1 è palesemente una definizione “linguistica” (*L-type definition*)²⁵⁵, perché si dà la definizione etimologica di filosofia.

Le parti che abbiamo arbitrariamente chiamato 70.2, 70.3 e 70.4 della definizione di *filosofia* di al-Kindī sono di tipo “normativo” (*P-type definition*) perché definiscono quali caratteristiche la filosofia deve avere, in questo caso dal punto di vista dell’azione (*fi ‘l*) per le parti 70.2 e 70.3, e dal punto di vista della sua *causa* (*‘illa*) per la parte 70.4. Le parti 70.2, 70.3 e 70.4 si occupano di stabilire dei nomi per le cose, e, definendo la filosofia dal punto di vista dell’azione (70.2 e 70.3) e della *causa* (70.4), stabiliscono per essa i nomi di *imitazione delle azioni di Dio* e di *preparazione alla morte* (70.2 e 70.3) e di *arte delle arti, saggezza delle saggezze* (70.4).

In ultimo, le parti 70.5 e 70.6 di questa definizione sono entrambe di tipo “essenziale” (*E-type definition*). La 70.5 comunica informazioni essenziali sulla filosofia tramite l’uso di analogie e la metafora della conoscenza di se stessi attraverso la nozione di microcosmo: “*Le cose che non sono corpi sono sostanze o accidenti. L’uomo è corpo, anima e accidenti. La sua anima è una sostanza non corporea. Quindi se qualcuno conosce ciò, egli conosce tutto. Per questa ragione gli uomini saggi (i filosofi, ndr) chiamano l’uomo “microcosmo”.*”

La 70.6 è anch’essa “essenziale” perché mira a scoprire i significati principali del termine filosofia: “*Per quanto riguarda la definizione vera e propria di filosofia, la filosofia è la scienza delle cose globali, il loro essere, le loro essenze e le loro cause, nella misura della capacità dell’uomo*”.

Virtù

الفضائل الإنسانية – هي الخلق الإنساني المحدود ; و هي تنقسم قسمين أولين : أحدهما في النفس, و الآخرهما يُحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس.

أما القسم الكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة, و الآخر النجدة, و الآخر العفة; و أما الذي يُحيط بذِي النفس فالآثار الكائنة عن النفس, و العدل فيما أحاط بذِي النفس.

و أما الحكمة فهي فضيلة القوة (النطقية), و هي علم الأشياء الكليتز بحقائقها و استعمال ما يجب استعماله من الحقائق.

²⁵⁵ Vedi cap. III

أما النجدة – فهي فضيلة القوة الغلبية, و هي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه, و دفع ما يجب دفعه.
و أما العفة – فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها و حفظها بعد التمام و انتمار أمثالها و الإمساك عن تناول غير ذلك.

و كل واحدة من هذه الثلاث سورٌ للفضائل.

الفضائل – لها طرفان : أحدهما من جهة الإفراط , و الآخر من جهة التقصير ; و كل واحد منهما خروج عن الاعتدال, لأن حد الخروج عن الاعتدال مقابلٌ للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تباينا – أعنى الإيجاب و السلب, فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة, و هو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط و الآخر التقصير.

(أما) الخلق الخامس في النطقية (المغير) للاعتدال فهي الجريزة و الحيل و المواردية و المخادعة و ما كان كذلك.

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة – أعنى اعتدال الطينة :

للنجدة خروج القوة الغلبية عن الاعتدال , و هي رذيلة الاعتدال, و هو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف و هو التهور و الهوج ; و أما الآخر فهو من جهة التقصير, و هو الجبن.

و أما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضا مضادة للعفة ; و هي تنقسم قسمين : أحدهما من جهة الإفراط, و هو ينقسم ثلاثة

أقسام, و يعمها الحرص : أحدها الحرص على المآكل و المشارب, و هو الشره و النهم و ما سمى كذلك; و منها الحرص على

النكاح من حيث سنج, و هو الشبق المنتج العهر; و منها الحرص على القنية, و هو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد و المنافسة, و

ما كان كذلك; و (أما) الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل و أنواعه.

فضيلة هذه القوى النفسانية جميعا الاعتدال المشتق من العدل.

و كذلك الفضيلة فيما يُحيط بذئ النفس من الآثار الكائنة عن النفس هي العدل في تلك الآثار, أعنى في إرادات النفس من غيرها و

بغيرها, و أفعال النفس في هذه المُحيطَة بذئ النفس فاجور المضاد للعدل فيما.

فإن الفضيلة الحقيقية الإنسانية (هي) في أخلاق النفس و (في) الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذئ النفس.

91 – “*Le virtù umane (al-fadā’il al-’insānīya)*²⁵⁶ : *il carattere umano lodevole. (91.1) Innanzitutto sono divise in due insiemi primari: uno di esse dell’anima, e l’altro dagli effetti provenienti dall’anima che circondano il corpo.*

²⁵⁶ Questa lunga trattazione sulle *virtù umane* appare soltanto nel manoscritto di Istanbul

Per quanto riguarda l'insieme (di virtù) che risiedono nell'anima è (ulteriormente) suddiviso in tre insiemi: uno di essi è la saggezza, l'altro è il coraggio e l'ultimo è la temperanza. Ciò che circonda l'anima (il corpo) sono gli effetti dell'anima. La giustizia ha a che fare con ciò che circonda l'anima (il corpo).

(91.2) Per quanto riguarda la sapienza, essa è la virtù della facoltà razionale²⁵⁷, ed è la conoscenza delle cose globali nelle loro verità, e l'utilizzo di queste verità nelle azioni nel modo opportuno.

Per quanto riguarda il coraggio, è la virtù della facoltà iracunda, è il sottovalutare la morte nel prendere ciò che si deve prendere e nel respingere ciò che si deve respingere.

Per quanto riguarda la temperanza, essa è il consumare ciò che si deve consumare allo scopo della crescita del corpo e della sua conservazione dopo il completamento (della crescita), è lo scegliere ciò che si deve consumare e l'astinenza da ciò che non si deve consumare.

Ognuna di queste tre virtù racchiude le virtù.

(91.3) Le virtù hanno due estremità, la prima è l'eccesso e la seconda è il difetto. Ognuna di queste (estremità) fuoriesce dalla moderazione, perché il confine della fuoriuscita dalla moderazione si oppone alla moderazione nei modi più strenui e disperati, in positivo o in negativo. Quindi la fuoriuscita dalla moderazione è il vizio, e (questa fuoriuscita) può essere suddivisa in due opposti: uno di essi è l'eccesso e l'altro è il difetto.

[Il quinto carattere²⁵⁸ della facoltà logica dissimile dalla moderazione, infatti è inganno, astuzia, circonvenzione, frode e cose simili.]

(91.4) Per quanto riguarda la moderazione dal punto di vista filosofico, è la giusta misura della materia, riguardo al coraggio è l'uscita della facoltà iracunda dalla moderazione, e questo è il vizio della moderazione, e si suddivide in due opposti: uno di essi è l'esagerazione, ovvero la temerarietà e l'imprudenza; mentre l'altro è l'insufficienza, ovvero la codardia.

²⁵⁷ Qui Abū Rīda aggiunge *al-nāṭīqa* ad *al-quwa*. Ipotesi di lettura che è stata accettata da tutti i successivi editori e traduttori.

²⁵⁸ Probabilmente una parte del testo è andata perduta, perché senza alcuna connessione logica si passa da una discussione sull'eccesso e il difetto ad una brevissima trattazione sul quinto carattere della facoltà logica.

Ciò che è la non-moderazione nella temperanza, anch'esso è un vizio opposto alla temperanza. E si suddivide in due: da una parte l'eccesso, che si suddivide ulteriormente in altre tre parti, che sono accomunate dall'avidità: una di esse è l'avidità di cibi e bevande, ovvero la golosità, l'ingordigia e cose affini. Un'altra avidità che riguarda il sesso, laddove uno ne abbia l'inclinazione, è la lussuria che conduce all'adulterio. L'avidità riguardo al possesso è la cupidigia riprovevole che induce all'invidia e alla competizione, e cose affini. Per quanto riguarda l'altro (tipo di fuoriuscita dalla moderazione), in termini di difetto, è la pigrizia e tutte le sue forme.

(91.5) La virtù di tutte queste facoltà dell'anima è l'equilibrio, che deriva dal termine "giustizia".

(91.6) Parimenti, la virtù di ciò che circonda ciò che è dotato di anima (il corpo) sono effetti generati dall'anima; la giustizia è fra questi effetti, intendo fra le volontà dell'anima di ottenere cose dagli altri²⁵⁹, e gli atti dell'anima su ciò che circonda ciò che appartiene all'anima (il corpo).

Il vizio è in ciò che circonda ciò che l'anima ha (il corpo). L'ingiustizia è contraria alla giustizia in essi.

Quindi, la vera virtù umana è nell'etica dell'anima e in ciò che viene fuori dall'etica dell'anima verso ciò che circonda ciò che l'anima ha (il corpo)."

Questa definizione è la più lunga di tutto l'epistola. Come nella definizione di *filosofia* appena trattata, anche il mondo in cui al-Kindī discute le *virtù* è alquanto anomalo e controverso. Oltre ad essere la definizione più lunga di tutta l'epistola, è anche molto dettagliata, e questo conduce Tamar Frank ad ipotizzare che si potrebbe trattare di un estratto da diversi scritti di etica di al-Kindī.²⁶⁰

Il testo tuttavia appare incompleto e difettoso, e questo aumenta la difficoltà della sua comprensione.

Ciò che caratterizza questa definizione è la sintesi fra concetti platonici e concetti aristotelici: da un lato, abbiamo l'idea della divisione tripartita dell'anima (anima razionale, anima passionale e anima

²⁵⁹ Il senso letterale del testo è ambiguo, ci adeguiamo all'ipotesi di traduzione di P. Adamson (vedi P. Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, p. 308.26)

²⁶⁰ T. Frank, *Al-Kindī's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], p. 151

appetitiva) e le quattro virtù cardinali (saggezza, coraggio, temperanza e giustizia); dall'altro lato, ritroviamo l'idea Aristotelica della virtù come moderazione, o l'equilibrio fra due estremi.

Sembra che al-Kindī stia dividendo le virtù in due tipi: quelle interne all'anima e quelle esterne all'anima. Infatti al-Kindī scrive:

هي تنقسم قسمين أولين : أحدهما في النفس, و الآخرهما يُحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس

Ovvero:

(le virtù) sono divise in due insiemi primari: uno di esse dell'anima, e l'altro dagli effetti provenienti dall'anima che circondano il corpo.

Le virtù che risiedono nell'anima sono a loro volta suddivise in tre facoltà. Infatti al-Kindī scrive:

أما القسم الكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة, و الآخر النجدة, و الآخر العفة

Ovvero:

Per quanto riguarda l'insieme (di virtù) che risiedono nell'anima è (ulteriormente) suddiviso in tre insiemi: uno di essi è la saggezza, l'altro è il coraggio e l'ultimo è la temperanza.

Successivamente al-Kindī fornisce una descrizione delle tre facoltà dell'anima: saggezza (الحكمة), coraggio (النجدة) e temperanza (العفة). Queste descrizioni sono lineari e brevi.

Dopo ciò, al-Kindī descrive gli opposti delle virtù: i vizi. I vizi sono descritti da al-Kindī come estremi di ciascuna delle virtù. Purtroppo questo passaggio appare incompleto e corrotto poiché vi si ritrova dal nulla una breve digressione sul quinto carattere della facoltà logica.

Subito dopo, troviamo un passo testuale in cui filosoficamente si descrive la virtù come moderazione rispetto alla facoltà razionale.

Infine, al-Kindī giunge ad enunciare quella che secondo lui è la virtù onnicomprensiva, a cui tutte le virtù sono riconducibili: la “moderazione”, o “equilibrio” (الاعتدال).

Secondo T. Frank questo concetto espresso da al-Kindī è un'abile combinazione fra la δικαιοσύνη platonica, la عدل di al-Kindī, da cui poi lo stesso fa derivare الاعتدال, che corrisponderebbe alla μεσότης aristotelica²⁶¹.

Anche questa definizione, come quella di *falsafa*, sembra essere costituita da una parte essenziale, una parte linguistica e una parte normativa.

La parte che abbiamo arbitrariamente chiamato *91.1* è una definizione normativa (*P-type definition*) perché in maniera categorica stabilisce la divisione in insieme delle virtù (interne ed esterne all'anima), e successivamente stabilisce un'ulteriore suddivisione in sottoinsiemi delle virtù interne all'anima.

La parte che invece abbiamo arbitrariamente chiamato *91.2* è una definizione essenziale (*E-type definition*). Sembra la continuazione naturale e logica della parte *91.1*: in questa seconda parte, infatti, i termini stabiliti per le tre facoltà dell'anima nella parte precedente vengono spiegati uno ad uno e vengono comunicate informazioni più precise circa le loro caratteristiche.

La parte *91.3* è di nuovo normativa (*P-type definition*) e sembra una sorta di prosecuzione normativa di quanto espresso nella parte *91.1*: in questa parte si stabiliscono delle norme per valutare ciò che è la virtù attraverso l'enunciazione di ciò che non è virtù. Essa cioè definisce quali caratteristiche la virtù non deve avere, dal punto di vista dell'eccesso e del difetto, per essere tale.

Così come la parte *91.2* appare essere una continuazione essenziale della precedente parte normativa *91.1*, anche la parte *91.4* è una sorta di spiegazione essenziale di quanto enunciato in maniera normativa nella parte *91.3*. La parte *91.4*, infatti, ha il suo abbrivo nella parte *91.3* e si occupa di stabilire nomi, dal punto di vista dell'eccesso e del difetto, per ciò che è contrario alla virtù. La parte *91.4* comunica quali sono i membri che appartengono alla categoria dell'eccesso e del difetti. I membri che appartengono alla categoria dell'eccesso sono accomunati dall'avidità e si distinguono in: avidità, lussuria e cupidigia. I membri che appartengono alla categoria del difetto invece, al-Kindī dice che sono accomunati dalla *pigrizia e tutte le sue forme*.

²⁶¹ T. Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], p. 155

La parte 91.5 è invece l'unica parte linguistica (*L-type definition*) di questa lunga definizione. Infatti in questa parte si stabilisce una connessione etimologica fra i termini arabi per “equilibrio” o “moderazione” e quello per “giustizia”. Il termine “equilibrio” o “moderazione” è un maṣdar di VIII forma della radice “-d-l”, il cui significato primario è quello di “giustizia”, come appunto enunciato nella definizione stessa.

L'ultima parte, la 91.6, è una sorta di riepilogo normativo (*L-type definition*) di quanto è stato detto precedentemente sulla virtù, sulla giustizia e sul vizio. Il tutto per arrivare a formulare la *vera* definizione di virtù, ovvero:

La vera virtù umana è nell'etica dell'anima e in ciò che viene fuori dall'etica dell'anima verso ciò che circonda ciò che l'anima ha (il corpo).

Conclusioni

Le definizioni di *filosofia* e *virtù* sono le più lunghe di tutta l'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose*²⁶², e sono notevolmente più lunghe di tutte le altre contenute nello stesso trattato perché sono le uniche due definizioni che non appartengono ad una sola classe fra quelle individuate da Abelson, ma si compongono sia di una parte “essenziale” (*E-type definition*) che di una parte “normativa” (*P-type definition*) e di una, seppur in entrambe le definizioni breve, parte “linguistica” (*L-type definition*).

In nessuna delle altre definizioni di al-Kindī si può riscontrare questa triplice appartenenza.

La notevole lunghezza di queste due definizioni non può essere spiegata adducendo come motivazione la pluralità di fonti che sono confluite in esse, poiché anche altre definizioni che possono vantare una molteplice confluenza di fonti sono molto brevi nonostante ciò.

Ad esempio questo è il caso della XLII definizione, quella sulle “quattro cause naturali”²⁶³ (*al-‘ilal aṭ-ṭabī‘īya arba’*): la tesi dottorale di T. Frank, che si focalizza sulle fonti di al-Kindī, afferma che in questa definizione sono confluite sia fonti aristoteliche sia fonti non aristoteliche²⁶⁴. Nonostante la diversità di fonti confluite in questa definizione, la sua lunghezza è di appena due righe²⁶⁵.

Un altro esempio è la XVIII definizione di *az-zamān*: in questa definizione sarebbero confluite fonti aristoteliche e fonti neoplatoniche²⁶⁶, eppure, nonostante la duplice confluenza, la lunghezza di questa definizione è di appena un rigo²⁶⁷.

²⁶² La definizione di *filosofia* è lunga 14 righe, mentre la definizione di *virtù* è lunga 24 righe. I riferimenti per queste definizioni sono rispettivamente: edizione di Abū Rīda, vol. I, pp. 172.7 – 173.10 e edizione di Abū Rīda, vol. I, pp. 177.4 – 179.9

²⁶³ Una traduzione più letterale è “le cause naturali sono quattro”

²⁶⁴ T. Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], pp. 95 - 98

²⁶⁵ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 169.13 – 169.15

²⁶⁶ T. Frank, *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature* [PhD diss., YALE University, 1975], pp. 66 - 70

²⁶⁷ Edizione di Abū Rīda, vol. I, p. 167.6

Quindi, la notevole lunghezza delle definizioni di *filosofia* e *virtù* non può essere afferita alla diversità di fonti che vi sono confluite, ma afferisce ai tre tipi di definizioni che sono presenti in esse.

Appendice I - Glossario dei principali termini filosofici arabi

Trascrizione	Traduzione	Termine Arabo
1. <i>abad</i>	eternità	أبد
2. <i>'ālam</i>	cosmo	عالم
3. <i>'amal</i>	azione	عمل
4. <i>anniyya</i>	essere	أنية
5. <i>'aql</i>	intelletto	عقل
6. <i>'araḍ</i>	accidente	عرض
7. <i>azal</i>	eternità	أزل
8. <i>burhān</i>	dimostrazione	برهان
9. <i>ḍarb</i>	moltiplicazione	ضرب
10. <i>ḍāt</i>	essenza	ذات
11. <i>fahm</i>	comprensione	فهم
12. <i>falak</i>	sfera celeste / corpo celeste	فلك
13. <i>falsafa</i>	filosofia	فلسفة
14. <i>al-falsafa al-ūlā</i>	filosofia prima / metafisica	الفلسفة الأولى
15. <i>faylasūf</i>	filosofo	فيلسوف
16. <i>fikr</i>	pensiero	فكر
17. <i>fi'l</i>	atto	فعل
18. <i>ḡamī'</i>	l'insieme	جميع
19. <i>ḡarīza</i>	istinto	جريزة
20. <i>ḡayrīya</i>	diversità	غيرية
21. <i>ḡawhar</i>	sostanza	جوهر
22. <i>ḡidr</i>	radice	جذر
23. <i>ḡirm</i>	corpo	جرم
24. <i>ḡuz'</i>	parte	جزء
25. <i>ḥadd</i>	definizione	حد
26. <i>ḥaqq</i>	verità	حق
27. <i>ḥaraka</i>	movimento	حركة
28. <i>hayūla</i>	materia	هيولى
29. <i>ḥilāf</i>	differenza	خلاف
30. <i>ḥikma</i>	sapienza	حكمة
31. <i>ḥiss</i>	percezione sensibile	حس
32. <i>ibdā'</i>	creazione	إبداع
33. <i>idāfa</i>	relazione	إضافة
34. <i>iḥtiyār</i>	scelta	اختيار
35. <i>'illa</i>	causa	علة
36. <i>al-'illa al-'ūlā</i>	la causa prima	العلة الأولى
37. <i>'ilm</i>	scienza	علم
38. <i>infiṣāl</i>	discontinuità	انفصال
39. <i>irāda</i>	volontà	إرادة
40. <i>'iṣq</i>	passione	عشق
41. <i>isti'māl</i>	azione	استعمال
42. <i>ittiṣāl</i>	continuità	اتصال
43. <i>kammīya</i>	quantità	كمية
44. <i>kayfīya</i>	quantità	كيفية
45. <i>kawn</i>	generazione / essere	كون

46. <i>kull</i>	tutto	كل
47. <i>mabda'</i>	principio	مبدء
48. <i>mādda</i>	materia	مادة
49. <i>māhiyya</i>	quiddità	ماهية
50. <i>makān</i>	luogo	مكان
51. <i>malā'ikīya</i>	natura angelica	ملائكية
52. <i>manṭiq</i>	logica	منطق
53. <i>ma'rifa</i>	conoscenza	معرفة
54. <i>mawḏū'</i>	soggetto	موضوع
55. <i>mawḡūd</i>	esistente	موجود
56. <i>muḏāf</i>	relativo	مضاف
57. <i>muḥāl</i>	assurdo	محال
58. <i>mumāssa</i>	adiacenza	مماسة
59. <i>nafs</i>	anima	نفس
60. <i>nisba</i>	rapporto	نسبة
61. <i>qawl</i>	discorso	قول
62. <i>qisma</i>	divisione	قسمة
63. <i>quwwa</i>	facoltà, potenza	قوة
64. <i>ra'y</i>	opinione, visione	رأي
65. <i>rūḥ</i>	spirito	روح
66. <i>sabab</i>	causa	سبب
67. <i>šahwa</i>	desiderio	شهوة
68. <i>šakk</i>	dubbio	شك
69. <i>šay'</i>	cosa	شيء
70. <i>šidq</i>	verità	صدق
71. <i>šūra</i>	forma	صورة
72. <i>ṭabī'a</i>	natura	طبيعة
73. <i>tawahhum</i>	immaginazione	توهم
74. <i>'unṣur</i>	materia	عنصر
75. <i>uṣṭuquṣṣ</i>	elemento	أسطقس
76. <i>yaqīn</i>	certezza	يقين
77. <i>wāḡib</i>	necessario	واجب
78. <i>al-wāḡid</i>	l'Uno	الواحد
79. <i>wahm</i>	rappresentazione interiore	وهم
80. <i>waqt</i>	tempo	وقت
81. <i>wuḡūd</i>	esistenza	وجود
82. <i>zann</i>	congettura	ظن

**Appendice II - Testo arabo dell'*Epistola sulle definizioni e descrizioni delle cose* di al-Kindī
(secondo l'edizione di Abū Rīda)**

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها^(١)

العلّة الأولى — مُبَدِّعَةٌ ، فاعلةٌ : مُتَمَمَّةُ الكلِّ ، غيرُ متحركة^(٢) .

العقل — جوهرٌ بسيطٌ مُدركٌ للأشياء بحقائقها^(٣) .

الطبيعة — ابتداءٌ حركةٍ وسكونٍ عن حركة^(٤) ، وهو^(٥) أولُ قوى النفس .

النفس — تامةٌ جرمٌ طبيعيٌّ ذى آلهٍ قابلٍ للحياة . ويقالُ : هى استكمال

أولِ لجسمٍ طبيعيٍّ ذى حياةٍ بالقوة ؛ ويقالُ : هى جوهرٌ عقليٌّ متحركٌ من ذاته

بعدد مؤلّف^(٦) .

الجِرمُ^(٧) — ماله ثلاثة أبعاد .

الإبداع — إظهارُ الشيء عن ليس^(٨) .

(١) الحد أو التعريف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب وبالفضل المميز له ، مثل قولنا : الإنسان

حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس وبمرضه ، مثل قولنا : الإنسان حيوانٌ صاحكه

(٢) يقصد الكندي بالعلّة الأولى ، الله ، وهذه بعض مسافته — راجع كتابه في الفلسفة

الأولى وأوائل رسالته في العلة الفاعلة القريبة . الخ وغير ذلك من الرسائل .

(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجاني في التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ

ص ١٠١ .

(٤) تجد هذا التعريف في كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٠ ، مما تقدم ، وفي أول رسالة الكندي

في أن طبيعة الملك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

(٥) هكذا في الأصل ، وهو جائز لفة

(٦) راجع مادة نفس عند الجرجاني (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه التعريفات ؛

وآخر تعريف الكندي غامض المعنى ، فلهذا يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ، وهذا يمكن أن

نفسه في ضوء رأى أرسطو وأفلاطون في النفس — راجع لاحتال معنى آخر ، ما تقدم ص ١٥٥ .

(٧) يغلب عند الكندي استعمال لفظ الجرم لالفاظ الجسم الذى غلب فيما بعد ، وبما له دلالة

من حيث تطور الاصطلاح أننا لا نجد للجرم تعريفاً عند الجرجاني

(٨) راجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجاني ، ص ٣ ؛ وليس معناه عدم —

راجع في معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندي في القاعل الحى الأول التام ... الخ

ومفاتيح العلوم للخوارزمي ٥ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ ص ١٨

المذكورة ، في مناسباتها المختلفة وبجسب الحاجة إليها ، في بقية الرسائل . وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدي بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الكندي عمد إلى رسائله ، فانتقى منها التعريفات وجمعها ؛ وهو افتراض ضعيف ، نظرًا لاسم الكتاب الذى يذكره للكندي ابن أبي أصيبعة والذى تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ما تحويه هذه الرسالة التى تقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدّل عنوانها بحسب نظرتة لموضوعها . أما أن ما تحويه للكندي فهذا مالا شك فيه .

هذه الرسالة — على قصرها وعلى قلة شمولها وعلى كل ما يستطيع القارىء الحديث المثقف أن يجده فيها من نقص — هى ، فيما أعتقد ، أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب ، وأول قاموس المصطلحات عندهم وصل إلينا . ولا شك أن ما فيها يعين على فهم ما قد تكشفه الأيام من المؤلفات الفلسفية للمصر الذى كُتبت فيه ، وأب المقارنة بين ما جاء فيها وبين نظيره في كتب الاصطلاحات والتعريفات بعد ذلك — مثل «رسالة الحدود» لابن سينا وكتاب «مفاتيح العلوم» للخوارزمي و «كتاب التعريفات» للجرجاني — موضوع شيق جدير بالدراسة ، خصوصاً لأن الاصطلاحات تنوعت وتطورت ثم استقرت .

أما مصدر هذه التعريفات التى يذكرها الكندي فهو ظاهر ؛ فكثير منها يرجع إلى الفلسفة اليونانية ؛ خصوصاً إلى أفلاطون وأرسطو ؛ ولا شك أنها تبين كيف تزججت مصطلحات الفلسفة اليونانية ، وأن بعضها — على اختصاره — جامع ، وهو خير من تعريفات المتأخرين وأقرب للمعنى الفلسفى .

المهيولى — قوة موضوعة لحل الصور، منقطة .
الصورة — الشيء الذى به ^(١) الشيء هو ما هو .

العنصر — طينة ^(٢) كل طينة .

الفعل ^(٣) — تأثير في موضوع قابل للتأثير؛ ويقال: هو ^(٤) الحركة التي

من نفس المتحرك .

العمل — فعل بفكر ^(٥) .

الجوهر ^(٦) هو القائم بنفسه؛ وهو حامل للأعراض لم ^(٧) تتغير ذاتيته،
موصوف لا واصف؛ ويقال: هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التي تزيد
لكل واحد من الأشياء التي مثل ^(٨) الكون والفساد، في خاص جوهره، التي
إذا عُرِفَت ^(٩) عُرِفَت أيضا بمرقتها الأشياء العارضة في كل واحد من الجوهر
الجزئى، من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاصى ^(١٠) .

(١) في الأصل: الفىء التي بها — وقد صححت العبارة: الفىء الذي به، وذلك طبقا
لتعريف تال (ص ١٦٩) ولتعريف الكندي للصورة في رسالته «في أنه [توجد] جواهر لأجسام» .

(٢) يستعمل لفظ الطينة عند الكندي وعند من بعده، على فلة، بدل لفظ المهيولى .
والطينة لفظ عربى، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجاني — راجع أيضا كتاب «ذهب
القدره عند المسلمين»، ط - القاهرة، ١٩٤٦، ص ٤٠ .

(٣) قارن تعريف الفعل عند الجرجاني ص ١١٢ .

(٤) في الأصل: هي؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة: «من» بعد ذلك فيمكن قراءتها:
هي، أيضا .

(٥) ليلاحظ الفارىء الفرق الدقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضا رسالة «في الفاعل

الحق الأول .. الخ» ، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجاني

(٦) نجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجاني ص ٥٤؛ قارن تعريف

الجوهر في مفاتيح العلوم للخوازمي ص ١٧ .

(٧) اللام في هذه الكلمة قصيرة، والقراءة اجتهادية

(٨) في الأصل: يتخل، ولعلها تحريف

(٩) في الأصل: عرف

(١٠) هكذا في الأصل، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح: الجوهر - يقوم بذاته ..

غير كائن ولا فاسد، ولا يقبل ما يشبه الكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض، لأنه في هذه

الحالة لا يكون جوهره متفوما بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا الكمولات الرضية

للتغيره، فلا يقبل شيئا جوهريا آخر

الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .

الكيفية — ما احتمل المساواة وغير المساواة .

الكيفية — ماهوشبيه وغير شبيهه .

الضاف — ما ثبت بثبوته آخر .

الحركة ^(١) — تبدل حال الذات .

الزمان — مدة تمددتها الحركة، غير ثابتة الأجزاء ^(٢) .

المكان ^(٣) — نهايات الجسم؛ ويقال: هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به

الإضافة — نسبة شيئين، كل واحد منهما ثابتة بثبات صاحبه .

التوهم ^(٤) — هو الفتناسيا، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة

طبيعتها؛ ويقال: الفتناسيا، وهو التخيل، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع

غيبة طبيعتها .

الحاس — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طبيئته ^(٥) .

الحس — إنئية ^(٦) إدراك النفس صور ذوات الطين في طبيئتها بأحد سبل

[القوة] الحسية؛ ويقال: هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .

القوة الحساسة — هي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء،

مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن .

المحسوس — هو المدرك صورته مع طبيئته .

(١) تشمل الحركة عند الكندي ما تشمله عند أرسطو، كما سترى ذلك في رسالة في وحدانية

الله ... الخ وغيرها وفي كتاب في الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٢) راجع هذا التعريف بنفسه عند الخوارزمي ص ٨٣

(٣) راجع الجرجاني ص ١٥٤، والخوارزمي ص ٨٣

(٤) التوهم غير موجود عند الجرجاني — أما الوهم فله عنده (ص ١٧٣) تعريف آخر

هو المأخوذ عن ابن سينا — راجع تعريف الفتناسيا عند الخوارزمي ص ٨٣ وتعريف المصرفة

عند الجرجاني ص ١٣٢ . راجع أيضا رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا

(٥) راجع رسالة في ماهية النوم والرؤيا؛ والكندي يميز بين الحاس أو القوة الحسية

وتبين الحس، لأنه يرى — كما في رسالة العقل — أن الحاس هو النفس

(٦) راجع التعليق الحاس بهذا الاصطلاح في أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٩٧ وما بعدها

الرؤية — الإمامة^(١) بين أجواهر النفس :
 الرأي — هو الظن الظاهر في القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس
 أحد شيئين متناقضين اعتماداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات
 القضية عند القاضي ، والرأي إذن سكون^(٢) الظن .
 المؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية^(٣) دالة على المحدود^(٤) دلالة
 خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة في الجنس مختلفة في الحد .
 الإرادة^(٥) قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .
 المحبة^(٦) علة اجتماع الأشياء .
 الإيقاع^(٧) — فعل فصل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .
 الاسطقس^(٨) — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منتحلاً ، وفيه الكائن
 بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .
 الواحد^(٩) — هو الذي بالفعل ، وهو فيما وُصف به تارة [بالعرض] .

(١) هكذا في الأصل ، يعني ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفاً
 عن الإجمالة ، بمعنى إجمالة الفكر بين الخواطر — وهو بعيد ، لأننا نجد فيها بعد (س ١٧٥) استعمال مادة : أعال ، في معنى قد يفسر الإمامة هنا .
 (٢) هكذا في الأصل ، فلعلة بمعنى استقرار الظن
 (٣) غير منقوطة ، والطاء تنقصها الألف الواقعة على رأسها . وقد كنت قرأتها في نسخة
 سابقة على أنها : صفة ، ثم عدلت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة
 (٤) هكذا في الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى
 (٥) نجد التفصيل عند الجرجاني س ٩ ، ولكن تعريف الكندي يوجد بنصه عند
 الخوارزمي س ٨٤ . والفارابي يحدد الإرادة بمعنى خاصاً . راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام س ١٥٦
 من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندي للإرادة هو أساس رأي للتكلمين فيها ،
 خصوصاً الفزالي — راجع التفاهت س ٣٦ - ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧
 (٦) هذا صدى رأي أباذوقليس في أن القوتين الناعلتين في حركة العناصر هما الحب والكراهية
 (٧) الإيقاع في الموسيقى هو تلك القرات التي تتناهي من خفيف وتقبل مصاحبة للثقل —
 خوارزمي س ١٤٠ - ١٤١
 (٨) كلمة معربة عن اليونانية : στοιχειον = لأصل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء
 (٩) في الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب
 الكندي في الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجي ، وهو ليس واحداً
 بالحقيقة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ما تقدم س ١٢٨ فما بعدها وس ١٦٦ ، ١٦٢

العلم — وجدان الأشياء بحقائقها .
 الصدق — القول الموجب ما هو والسالب ما ليس هو ؛ وهو أيضاً إما إثبات
 شيء ليس هو ، وإما نفي شيء عن شيء هو له^(١) .
 الكذب — القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو .
 الجذر^(٢) — هو الذي إذا ضوعف مقدار ما فيه من الأحاد عاد المال الذي
 هو جذره .

الفريزة — طبيعة حالة في القلب ، أُعدت فيه لينال به^(٣) الحياة .
 الوهم — وقوف شيء للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما .
 القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .
 الأزلي — الذي لم يكن ليس ، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره ؛ والذي لا يحتاج
 في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدايم أبداً^(٤) .
 العلة الطبيعية أربع^(٥) — ما منه كان الشيء ، أعني عنصره ؛ وصورة الشيء
 التي بها هو ما هو ؛ ومبتدأ حركة الشيء التي هي عاقبته ؛ وما من أجله فعل الفاعل
 مفعوله .

الفلك — عنصر وذو صورة ، فليس بأزلي^(٦) .
 المحال^(٧) — جمع المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجزءه إضافة واحدة .

(١) يجيل إلى أن هنا تناقضاً ، ولكني لم أعدل شيئاً من النص ، لأنه يمكن أن يفهم
 بتأويل بعيد .
 (٢) يعرف الخوارزمي (س ١١٥) الجذر بأنه : كل ما تضربه في نفسه ؛ والمال بأنه : كل
 ما يجمع من ضرب عدد في نفسه .
 (٣) هكذا في الأصل ، وقد أيقنتها كما هي
 (٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى س ١١٣ مما تقدم . والجرجاني متأثر في تعريفه للأزلي
 بتعريف الكندي وإن كان يفصل أكثر منه
 (٥) في الأصل : أربعة . وهذه العلة هي : المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية
 — بحسب الاصطلاح الفللسفي بيد الكندي
 (٦) هذه فكرة أساسية عند الكندي الفاعل بمدوت العالم كله وتناهي في الزمان والمكان
 — راجع مقدمتنا
 (٧) قارن الجرجاني س ١٣٨ ؛ والتطابق عند الخوارزمي أدق ، س ٨٤ .

الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

الوقت ^(١) — نهاية الزمان المفروض للعمل .

الكتاب — فعل شئ موضوع مرتباً ^(٢) لفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها

الاجتماع — معلول ^(٣) بالطبع للمحبة .

الكل — مشترك لمُشْتَبِه الأجزاء وغير المُشْتَبِه الأجزاء ^(٤) .

الجميع — خاص للمُشْتَبِه الأجزاء ^(٥) .

الجزء — لما فيه الكل .

البعض — لما فيه الجميع ^(٦) .

وكل هذا يُقال على كل واحد من القاطنين بما يستحق ^(٧) .

المُعامَلة — توالى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتها ولا من طبيعة غيرها

إلا ما لا يدركه الحس ؛ وأيضاً هو تناهى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .

الصدق — إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على غير

معنى ^(٨) .

(١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين ، في معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة

الإسلام — فارق الجرجاني من ١٧٢، ٧٧ ، وانظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر السكندى

— مقالات الإسلاميين للأشعري من ٤٤٣ ، ومقدمة الطبري لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره .

(٢) غير متشكلة في الأصل ؛ وفي اللغة رسم (بتشديد السين) التوب يعني خطاه . ويجوز

أن تكون الكلمة معرفة عن : برسم أو برسم

(٣) في الأصل : علة — ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أسلحت الكلمة

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى من ١٢٦ — ١٢٧

(٥) في الأصل : الجم — ونجد في الفلسفة الأولى (من ١٢٧) خلاف هذا ، حيث

يقول السكندى إن الجميع لا يطلق إلا على المتعد غير المُشْتَبِه الأجزاء .

(٦) راجع الفلسفة الأولى من ١٢٧ لتجد تفصيلاً أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة

الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالاتها في محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ وبمخس الرجوع إلى

متكلمى المعتزلة المعاصرين للسكندى — خصوصاً الملاف — وذلك لمعرفة استقلال السكندى ؛

فبدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ،

والجميع والكل

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى من ١٢٧ — ١٢٨ فما بعدها

(٨) هكذا النس — ولله يقصد أن الصدق بحسب هذا المعنى فكرة تنهم بها الصداقة .

الظن — هو القضاء على الشئ من الظاهر — ويقال : لا من الحقيقة —

والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، ممكن عند القاضي بها ^(١) زوال قضيته .

العزم — ثبات الرأى على الفعل .

اليقين — هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب — هو تضعيف أحد العددين بما في الآخر من الأحاد .

القسمة — تفريق أحد العددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعض

أو غيره .

الطب — مهنة فاصدة لإشفاء ^(٢) أيدان الناس بالارتانة والنقص ^(٣) وحفظها

على الصحة .

الحرارة — علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفریق الأشياء التي من

جواهر مختلفة .

البرودة — علة جمع الشئ من جواهر مختلفة وتفریق ^(٤) التي من جوهر واحد .

الليس — علة سهولة انحصار الشئ بذاته وعسر انحصاره بذات غيره

الرطوبة ^(٥) — علة سهولة اتحاد الشئ بذات غيره وعسر انحصاره بذاته

الانثناء — تقارب الطرفين إلى قدام وخلف .

الكسر — انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الصفد ^(٦) — انضمام أجزاء الهيولى لعلتين : إما أن تكون أجزاؤها غير

(١) هكذا في الأصل ، وكان يخطر لي تغيير الضير في هذه الكلمة — إذن يمكن أن

يكون للكلام وجه آخر أيضاً

(٢) أشقى فلان فلانا طلب له الشفاء

(٣) كنت ميالاً في أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقص ثم عدلت نظراً للتقابل في

العبارة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب ما إلى

(٤) في الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٥) فارق مادة يوسة ورطوبة عند الجرجاني من ١٧٤ ، ٧٥ .

(٦) هكذا في الأصل — وفي اللغة صفده يصفده صفداً بمعنى خفه أو عسر حلقه ، ويجوز

أن تكون لفة في حفظ أو تحريفها عنها

متسكنة للتقارب ، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزائها ، يسمى ذلك عَصَواً^(١) ،
أو لأن يكون كالوعاء مملوئاً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عَصَواً .

الانجذاب — مواتاة بالانعطاف إلى أى ناحية انعطفت : كالثوب أى جزء
كان منه بالانعطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .

الرائحة — خروج هواء مُحْتَقِن^(٢) في جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك
الجسم .

الفلسفة — حدّها القدماء بعدة حروف :

(أ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن «فيلسوف» هو مركب
من فلا ، وهى مُحِبٌّ ، ومن سوف ، وهى الحكمة^(٣) .

(ب) وحدّوها أيضاً من [جبهة]^(٤) فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبّه
بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

(ج) وحدّوها أيضاً من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ؛ والموت عندهم
موتان : طبيعى ، وهو تركّ النفس استعمال البدن ؛ والثانى إماتة الشهوات — فهذا

هو الموت الذى قصدوا إليه ؛ لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك
قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شرٌّ . فباضطرار^(٥) أنه إذا كانت للنفس

(١) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها فى الأصل هكذا ؛ فإن لم تكن تحريفاً عن : عصراً ،

أو ضفداً ، فى اللغة : عصا الجرح شدةً وعصا القوم جمعهم

(٢) هكذا فى الأصل ، لكن لاحظ إلا على الذوق — والمُحتَقِنُ الجبوس . ويجوز أن

تقرأها : محتقن ، على أن الناسخ لا يعقل بإبقاء الياء رغم التنوين

(٣) لا نكاد نوجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لجزء من

الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله الكندي مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والخوازمي

(ص ٧٩) مثلاً يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة يونانية .

هى فيلوسوفيا ، وهى من فيلوس ومعناها الحب أو اللؤم ، ومن -وفيا ومعناها الحكمة —

هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظين بالعربية

(٤) زيادة بحسب ما يلى

(٥) فى الأصل ؛ شرف باضرار ؛ وقد تركتها هكذا فى نشره سابقة ، حتى نبه الزميل

الدكتور الهمانى (معانى الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ ص ٤٢) لىل هذا التصحيح الذى أسجله
له هنا شكراً ؛ ولابد من تصحيح النص الذى نقله فى ص ٤١ طبقاً لتصحيحنا له بعد هذا قليل .

استعمالان^(١) : أحدهما حسى والآخر عقلى ، كان^(٢) مما سمى الناس لذّة ما يعرض
فى الإحساس ، لأن التشاغل بالذات^(٣) الحسية تركّ لاستعمال العقل .

(د) وحدّوها أيضاً من جهة العلة^(٤) ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة
الحكم .

(هـ) وحدّوها^(٥) أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ؛ وهذا قول
شريف النباهة بعيد الغور : مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولأجسام^(٦) ،

وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ،

وكانت النفس جوهرًا لا جسمًا ، فإنه^(٧) إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه
والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم ؛ فإذا نزل إذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم

الكل ؛ ولهذا العلة سُمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر^(٨) .

(و) فأما ما يحدّ به عين^(٩) الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية
الكلية ، إنياتها وما تبتّتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان^(١٠) .

(١) فى الأصل : استعمال احدهما ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٢) فى الأصل : وكان

(٣) فى الأصل : بالذات ، وهو خطأ

(٤) هكذا فى الأصل . ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو غايتها

(٥) فى الأصل : وحدوا

(٦) هكذا فى الأصل — وقد أجهتها ، لأن ذلك جائز لغة . وإن كان مع نكف فى فهم المعنى

(٧) يعنى الإنسان

(٨) هذا تفسير فلسفى خالص لعبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرفه

الصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل

(٩) فى الأصل : عن ، وعبارة : « به عن الفلسفة » مكررة ؛ ولعله يقصد بين الفلسفة

ذاتها وماهيتها أو موضوعها

(١٠) وإذن فالكندى يذكر ستة تعريفات للفلسفة ؛ وهى تكاد تشمل كل ما قيل فى تعريفها

ولا يتقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمصاحها الخاص ذكرًا صريحًا ، أعنى الفلسفة الأولى

التي هى العلم بالوجود بما هو موجود — أى من حيث هو — وتعريف الرواقين المشهور

للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ويجد القارىء التعريف الثانى عند الفارابى (أنظر

رسالة مايقضى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ط . القاهرة ١٣٢٥ ص ٦٢) ، والثالث موجود

معناه عند ابن سينا ، وهو يشبهه لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا فى دفع النعم من الموت ، =

السؤال عن اليبارى، عز وجل، في هذا العالم، وعن العالم العقلي؛ وإن كان في هذا العالم شيء^(١) فكيف هو الجواب عنده^(٢)؛ هو كالتنفس في البدن، لا يقوم شيء من تديره^(٣) إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يُعلم^(٤) إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبير النفس [فيه]^(٥)، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تديرها فيه^(٦) — فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تديره إلا بعالم لا يُسرى، والعالم الذى لا يُسرى لا يمكن أن يكون [معلوما]^(٧) إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه^(٨).

الخلاف — معطى الأشياء غيرية أو غيراً.

الغيرية — فيما يعرض فيها انفصل^(٩) بالعقل الجوهري، مثلاً: الناطق غير لا ناطق، والإنسان غير الفرس.

ط - ليدن ١٨٩٩ ص ٥٢ . على أن الأربعة التعاريف الأولى التي ذكرها الكندي توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة في المقدمات التي كانت تكتب للتفاسير والتسروح الفلسفية في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب Ueberweg, Grundriss... أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المنورة عن سقراط وغيره؛ وأما الثاني والثالث فههوران عن أفلاطون . وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلاً محاوراته الآتية - Protagoras, 335d. Politeia 480a. 484d. و Phaidr. 278d.

(١) هكذا في الأصل — وقد تركتها، لأن المعنى قد يسمح بذلك

(٢) هكذا النص، ولعل الضمير يعود على السؤال

(٣) الضمير يعود على البدن

(٤) في الأصل غير منقوطة ولا مشكولة، والمقصود النفس فيما اعتقد

(٥) زيادة للإيضاح، وطبقاً لما يلي

(٦) يجوز أن يكون في الجملتين المتضمنتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام

(٧) زيادة للإيضاح ومسايرة لمنطق الفكرة

(٨) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه — بحسب ما في الأخبار — ما دار بين الجهم

وبين أحد السنية الذي سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد؛

وقد ذكر ابن حنبل ذلك، وأشار إليه ابن الرضوى في النية والأمل باختصار ومع تعديل — راجع

الفصل الخامس بالجهمية من كتاب مذهب الفكرة عند المسلمين، ط - القاهرة ١٩٤٦

ص ١٢٩ - ١٣٠) ومن الغريب أن شيئاً كهذا يُنسب لإمام أبي حنيفة في مناقشة بينه

وبين دهرى، كما جاء في آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢

ص ٩٩ و —

(٩) يعنى انقسم وتمايز

الغيرية — هي العارضة فيما انفصل بعرض: إما بذات^(١) واحدة وإما في ذاتين؛ أما في ذات واحدة فكالذى كان حاراً، فصار بارداً — فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله، وهو في جميع الحالتين لم يتبدل؛ وأما الشيء العارض في شيئين فكالماء الحار والماء البارد — فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه، لأنهما جميعاً ماء، ولكن عرضت لها التغيرية، ما أن^(٢) أحدهما بارد والآخر حار.

الشك^(٣) — هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .
الخاطر^(٤) — علقته السائح^(٥).

الإرادة — علقها الخاطر .

الاستعمال — علقته الإرادة، وقد يمكن أن يكون علة لخطرات أحر، وهو الدور، يلزم جميع هذه العال [التي]^(٦) هي فعل اليبارى، ولذلك نقول إن اليبارى عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوايح لبعض، وبعضها مستخرجة لبعض، وبعضها متحركة ببعض^(٧).

إرادة المخلوق — هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سائحة، أمالت إلى ذلك^(٨).

الحجة — مطلوب النفس، وامتمة القوة التي هي اجتماع الأشياء، ويقال: هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يحبسها إليه .

(١) هكذا في الأصل — والمعنى: في ذات

(٢) هكذا في الأصل، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة، فتركها — ويجوز أن يكون الصواب: فإن

(٣) قارن مادة: شك، عند المرجاني ص ٨٧

(٤) الخاطر ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر وهو الماجس أيضاً

(٥) السائح الرأى العارض في يسر — ومن الطريف ترتيب الكندي لهذه المواضع من حيث القوة والضعف ومن حيث انبناء بعضها على بعض

(٦) زيادة رأيت أنها لا بد منها للإيضاح

(٧) راجع في هذه الفكرة الأساسية للكندي رسالته في الفاعل الحق الأول ... الخ

(٨) قارن تعريف الإرادة فيما تقدم — وهناك تعريف للإرادة بالمعنى المطلق، وهنا — كما

يقول الكندي — تعريف للإرادة الإنسانية أو نحوها - قارن في هذا رأى ابن سينا في الإرادة

في رسالة القدر ورأى ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» — القضاء والقدر -

العشق — إفراط المحبة .

الشهوة — هي مطلوب القوة المحيية وعلّة تكاملها السببية^(١)، هي مشتقة من الشهوة، وهي إرادة نحو المحسوسات؛ ويقال: إن الشهوة هي الشوق، على طريق الانفعال، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقّص^(٢) ما زاد فيه — نريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتمييز.

المعرفة — رأى غير زائل .

الاتصال — هو اتحاد النهايات .

الانفصال — تباين المتصل .

الملازمة — إمساك نهايات الجسمين جسما بينهما .

الغضب^(٣) — غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد — غضب يبقى في النفس على وجه الدهر^(٤)

الذحل^(٥) — هو حقد يقع معه ترصدُ فرصة الانتقام؛ واسم الذحل في

اللغة اليونانية مشتق من الكمون والرصد^(٦)

الضحك — اعتدال دم القلب في الصفاء، وانبساط النفس، حتى يظهر

سرورها؛ وأصله بالعمل الطبيعي

(١) قرادة اجتماعية — ويمكن أن تُفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت

قراءتها في نصرة سابقة: التبية أو التهووية، ولكنني عدلت عن ذلك، وإن كان له وجه

(٢) هكذا في الأصل، لكن بدون شكل ولا نطق كافٍ، وتحت الصاد نقطة

(٣) الجرجاني ص ١٠٨: الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب

(٤) ولعل الذي يقابل الحقد في اليونانية هو كلمة $\mu\eta\iota\sigma\iota\alpha\kappa\alpha\iota\alpha$ ومعناها حمل الإنسان

للغضب في نفسه وتذكره له

(٥) الذحل يسكون التال هو التار أو العداوة والحقد

(٦) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المتأبلة للذحل، نظرا لكثرة الكلمات

التي تدل على الغضب . فأرشدني الزميل الفاضل الاستاذ أمين سلامة أمين حجرة الفؤاد بمكتبة

جامعة فؤاد إلى كلمة: ($\lambda\omicron\chi\tilde{\alpha}\nu$) (= الحفيظة) المشتقة من فعل يوناني $\lambda\omicron\chi\tilde{\alpha}\nu$ = ومعناه

الترصد، فلزيميل الشكر الجزيل

الرضا — اسم مشترك يقال على مضاده^(١) السخط، ويقال على الأفراد وعلى غير ذلك؛ والمضادة للسخط هو^(٢) قناعة النفس لما كانت غير قنّمة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية — هي الخلق الإنساني الحمود^(٣)؛ وهي تنقسم قسمين أوليين: أحدهما في النفس، والآخر مما^(٤) يحيط ببدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس .

أما القسم الكائن في النفس فيتنقسم ثلاثة أقسام: أحدها الحكمة، والآخر التجلدة، والآخر العفة؛ وأما الذي يحيط^(٥) ببدن النفس فالآثار^(٦) الكائنة عن النفس، والعدل فيها أحاط ببدن النفس^(٧) .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [النطقية]^(٨)، وهي علم الأشياء الكلية . بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما التجلدة — فهي فضيلة القوة الغليبية^(٩)، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة — فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام وإتمام أمثالها والإمساك عن تناول غير ذلك^(١٠) .

(١) هكذا في الأصل، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضاد أو على أنها اسم فاعل مضاف إليه الضير .

(٢) في الأصل: هكذا — وقد أهيئها

(٣) في الأصل: الحمودة

(٤) يمكن قراءتها: ما، وأهل الصواب: فيها

(٥) هكذا في الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن: بدن، وهو غير مألوف

(٦) في الأصل: بالآثار

(٧) هكذا الجملة، ويجوز أن يكون قد سقطت كلمة، ويمكن قراء النص على نحو آخر

وتصحیح آخر

(٨) زيادة يتطلبها المعنى، وذلك بحسب مايلي

(٩) نلاحظ أن السكندى يستعمل كلمة التجلدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال

بعد ذلك، كما أنه لا يستعمل عبارة: « القوة الغليبية » الشهيرة فيها بعد

(١٠) هكذا النص، ومعناه واضح، رغم قصور العبارة

وكل واحدة من هذه الثلاث سوراً للفضائل^(١) .

الفضائل — لها طرفان : أحدهما^(٢) من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ؛ وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تبايناً — أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو يتقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما^(٣) الخلق الخالص^(٤) في التطبيقية [المعايير] للاعتدال فهى الجزرة والحليل والمواربة والمخادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة — أعنى اعتدال الطبيعة^(٥) :

للنجدة خروج^(٦) القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهى رذيلة الاعتدال ، وهو يتقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج^(٧) ؛ وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال فى العفة فهى رذيلة أيضاً مضادة للعفة ؛ وهى تنقسم قسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو يتقسم ثلاثة أقسام ، ويعمها الحرص : أحدها الحرص على المآكل والمشارب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ؛ ومنها الحرص على التكساح من حيث صنع ، وهو الشيق المنتج المهر ؛ ومنها الحرص

(١) فى الأصل : الفضائل — وقد آتت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة مما تقدم تشمل تحنها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الإسلام الأخلاقيين

(٢) فى الأصل : أحدهما

(٣) هذه الكلمة التى بعدها زيادة مقترحة لهم المنى

(٤) قراءة اجتهدية — ولله قصد أن هنا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة ، وهو رذيلتها — أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا يبنى وكما لا يبنى وهو ما يسمى الجزرة ؛ (راجع مثلاً كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط - القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق لأبي زكريا يحيى بن عدى ص ١٦ وما بعدها) — والجزرة هى الخداع والحيل ، كما فى محيط المحيط ؛ وهو لفظ فارسى معرب

(٥) هكذا فى الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطبيعة بمعناها الحرفى بل بمعنى الاستعداد

(٦) فى الأصل : النجدة وخروج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الإحكام فى العبارة ، وهو أن لكل فضيلة طرفين ، هما رذيلتان

(٧) الأهوج هو الأحمق وهو أيضاً التجاج الذى يرى بنفسه فى الحرب

على القنسية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمناقسة ، وما كان كذلك ؛ و [أما^(١) الآخر الذى من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة^(٢) عن النفس هى العدل فى تلك الآثار ، أعنى فى إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس فى هذه الحيلة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة فى هذه الحيلة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها .

فإذن الفضيلة الحقيقية الإنسانية [هى]^(٣) فى أخلاق النفس و [فى] الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة فى الطبيعة : تسمى الفلاسفة الهيلولى طبيعة ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شىء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبسة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدون الإنسان ، وعلى القوة المدبسة للبدن ، وعلى حركة النفس .

حد علم النجوم : هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتى المحدد .

العمل — هو الأثر الباقى بعد انقضاء حركة الفاعل^(٤) .

الإنسانية — هى الحياة والنطق والموت .

الملائكية^(٥) — هى الحياة والنطق .

البيمية — هى الحياة والموت .

(١) زيادة يتطلبها السياق

(٢) فى الأصل : الكلية ، وقد صححتها طبقاً لعبارة مقدمة

(٣) زيادة يتطلبها الإيضاح

(٤) راجع أيضاً آخر رسالة الكندي فى الفاعل الحق الأول ... الخ وراجع تعريف الفعل

والعمل فيما تقدم

(٥) فى الأصل : الملائكة ، وقد صححتها قياساً على استعمال المصدر قبلها وبعدها . وأن

أفضل تصحيحها : ملائكة

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

- Al-Aš‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter, [Wiesbaden :1963]
- al-‘Amirī, *as-Sa‘āda wa al-Is‘ād*, ed. M. Minovi, [Wiesbaden : 1957-58]
- Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, ed. da Muḥsin Sayyid Maḥdī [Bayrūt : Dār al-Mašriq, 1970]
- Al-Ġāḥiẓ, *al-Bayān wa’t-tabyīn*, ed. Hārūn, vol. I, 5° rist., [al-Qāhira : Dār Saḥnūn li’n-našr wa’t-tawzī, 1990]
- Al-Ḥayyāt, *Kitāb al-intiṣār*, ed. e trad. A. Nader, [Beirut : Les lettres orientales, 1957]
- Al-Ḥwārizmī, *Maḡātīḥ al-‘ulūm*, ed. G. van Vloten, [Leiden : Brill , 1895]
- Al-Kindī, *Rasā’il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. M. A. Abū Rīda, [Cairo : 1955]
- Al-Kindī, *Risāla fī ḥudūd al-ašyā’ wa-rusūmihā*, ed. e trad. da T. Frank, *Al-Kindi’s Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature*, [PhD diss., YALE University, 1975]
- Aristotele, *Metafisica*, ed. G. Giannantoni e trad. A. Russo, [Bari : Laterza, 1982]
- Ḥunayn Ibn Ishāq, *Risāla fī ḍikr mā turġima min kutub Ġālīnūs bi-‘ilmihā wa ba’ḍ mā lam yutarġam*, ed. e trad. da G. Bergsträsser, *Ḥunayn ibn Ishāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, [Leipzig : F.A. Brockhaus, 1925]
- Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, [Beirut : Maktaba Ḥayyat, 1871-1872]
- Ibn al-Qifṭī, *Ta’rīḥ al-Ḥukamā’*, ed. J. Rippert, [Leipzig, 1903]
- H. Ritter e M. Plessner, *Schriften Ja‘qūb Ibn Ishāq al-Kindīs in Stambuler Bibliotheken*, in “Archiv Orientální”, 4 [1932], pp. 363 – 372. Successivamente edito da Muḥammad Abū Rīda negli anni 1950-1953.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- R. Abelson, *Definition*, in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards [New York: Macmillan, 1967], vol. 2, 314–24
- P. Adamson, “Before essence and existence: Al-Kindī’s conception of being”, in *The Journal of the History of Philosophy*, 40 [2002], 297 – 312
- P. Adamson, “Al-Kindī and the Mu‘tazila: Divine attributes, Creation and Freedom”, in *Arabic Sciences and Philosophy* 13 [2003], 45-77
- P. Adamson, “al-Kindī and the reception of Greek philosophy”, in *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, edited by P. Adamson and R.C. Taylor, [Cambridge : Cambridge University Press, 2005]
- P. Adamson, *al-Kindī*, [London : Oxford University Press, 2006]
- P. Adamson, *The philosophical works of al-Kindī*, ed. da P. Adamson e P. E. Pormann, [London: Oxford University Press, 2012]
- M.Allard, “L’Épître de Kindi sur les définitions et les descriptions”, in *Bullettin d’études orientales* 25 [1972], 47-83
- A. Altmann, “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism”, in *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* [Ithaca, 1969], 1 – 40
- G.N. Atiyeh, *Al-Kindi: the Philosopher of the Arabs*, [Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966]
- C. Baffioni, *Storia della filosofia Islamica*, [Milano: Mondadori, 1991]
- C. Baffioni, *I grandi pensatori dell’Islām*, [Roma : Edizioni Lavoro, 1996]
- C. Baffioni, *Filosofia e religione in Islām*, [Roma : NIS, 1997]
- R. Blachère and C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, [Leiden: Brill, 1943]
- M. Cassarino, *Traduzioni e Traduttori Arabi dall’VIII all’XI secolo*, [Roma : Salerno, 1998]

- H. Corbin, *Storia della filosofia Islamica*, trad. di V. Calasso e R. Donatoni, [Milano : Adelphi, 2007]
- A. Cortabarría, “A partir de quelles sources étudier al-Kindī?”, in *MIDEO* 10 [1970], 87 – 108
- M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, [Madrid : Alianza Editorial, 1981]
- C. D’Ancona Costa, *La casa della sapienza: la trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, [Milano : Guerini, 1996]
- H. Davidson, “John Philoponus as a source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”, in *JAOS* 89 [1969], 357-391
- T.J. De Boer, *al-Kindī*, *Encyclopedia of Islam*, vol. II, [Leiden : 1927]
- O. De Lacy, *How Greek Science Passed to the Arabs*, [London : Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979]
- E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, [Oxford : Clarendon, 1973]
- G. Endress, “The Circle of al-Kindī – Early Arabic Translations from the Greek and the rise of Islamic Philosophy”, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. da R. Kruk e G. Endress, [Leiden : Research School CNWS, 1997]
- M. Fakhry, *A History of Islamic philosophy*, 2° edizione, [New York : Columbia University Press : 1983]
- M. Fakhry, *Philosophy, Dogma and the impact of Greek Thought in Islam*, [Aldershot : Variorum, 1994]
- J.M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad (749 – 1259)*, [Louvain : Peeters, 1980]

- R. Frank, “Remarks on the early development of the Kalam”, in *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici* [Napoli, 1967], pp. 315 – 329
- R. Frank, “The divine attributes according to the teaching of Abū ’l-Hudhail al-‘Allāf”, in *Le Muséon: Revue des études orientales*, 82 [1969], 451 – 506
- R. Frank, “Al-Ma‘dūm wal-Mawjūd: the non-existent, the existent, and the possible in the teaching of Abū Hāshim and his followers”, in *MIDEO*, 14 [1980], 185 – 209
- G. Furlani, “Il Libro delle Definizioni e Divisione di Michele l’Interprete”, in *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, 6 [1926], 5 – 194
- G. Furlani, “La filosofia araba”, in *Caratteri e modi della cultura araba*, AA. VV [Roma: Reale Accademia d’Italia, 1943]
- D. Gimaret, *Cinq Épîtres*, [Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1976]
- D. Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, [Leuven : Peeters, 1980]
- M. Guidi e R. Walzer, “Studi su al-Kindī I: Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele”, in *Atti della Reale Accademica dei Lincei*, 6 [1940], pp. 375 – 419
- D. Gutas, *Pensiero Greco e cultura Araba*, trad. di Cecilia Martini, [Torino : Piccola biblioteca Einaudi, 2002]; edizione originale: *Greek thought, arabic culture*, [London : Routledge, 1998]
- P. Hitti, *History of the Arabs*, 7° edizione, [New York :1960]
- A. Ivry, *Al-Kindī’s Metaphysics: A Translation of Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī’s Treatise “On First philosophy”*, [Albany : 1974]
- J. Janssens, “Al-Kindī’s concept of God”, in *Ultimate Reality and Meaning* 17 (1) [1994], 4-16
- J. Jolivet – R. Rashed, *Abū Yūsuf Ishāq al-Kindī*, *Encyclopédie de l’Islam* (nouvelle édition), vol. V, [Leiden : E.J. Brill, 1986]

- K. Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, [London : New Fetter Lane, 2003]
- F. Klein-Franke, “Al-Kindī’s On definitions and Descriptions of Things”, in *Muséon* 95 [1982], 191-216
- F. Klein-Franke, “The non-existent is a thing”, in *Le Muséon* 107 [1994], 375 – 390
- H. Laoust, *Les Schisme dans l’Islam. Introduction à une etude de la religion musulmane*, [Parigi : Payot, 1965]
- L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, vol. 1, [Rabat : Ministère des habous et des affaires islamiques, 1980]
- O. Lizzini, “Sulla prosternazione del corpo estremo dell’universo davanti a Dio e sulla sua obbedienza a Dio”, in G. Agamben e E. Coccia (a cura di), *Angeli: ebraismo cristianesimo islam*, [Vicenza : Pozza, 2009]
- M. Marmura e J. Rist, “Al-Kindī’s discussion of divine existence and oneness”, in *Mediaeval Studies* 25 [1963], 338-354
- M. E. Marmura (edito da), *Islamic Theology and Philosophy*, [Albany : SUNY Press, 1984]
- M. Moosa, “al-Kindī’s role in the Transmission of the Greek Knowledge to the Arabs”, in *Journal of the Pakistan Historical Society* 15 (1), [1967], 3-18
- P. Morewedge, *Islamic Philosophical Theology*, [Albany : State University of New York Press, 1979]
- A. Nader, *Le système philosophique des Mu‘tazila*, [Beirut : Les lettres orientales, 1956]
- C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. II, [Roma : Istituto per l’Oriente, 1940]
- A. Ventura, *L’islām sunnita nel periodo classico (VII – XVI secolo)*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, [Bari : Laterza, 2012], pp. 77 – 199
- I. Netton, *Al-Kindī: the watcher at the gate*, in I. Netton, *Allah Transcendent*, [Londra : Routledge, 1989]

- F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs*, [New York : New York University Press, 1968]
- R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, [Oxford : Oxford University Press, 1953]
- R. Robinson, *Definition*, [Oxford: Clarendon Press, 1954]
- F. Rosenthal, "al-Kindī and Ptolemy", in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, [Roma, 1956], vol. II, pp. 436-456
- F. Rosenthal, *The classical heritage in Islam*, trad. di E. Marmorstein and J. Marmorstein, [Londra : Routledge, 1992]. Traduzione da *Das Fortleben der Antike im Islam*, [Zurigo : Artemis, 1965]
- F. Rosenthal, *Greek Philosophy in the Arab world*, [Aldershot : Variorum, 1990]
- U. Rudolph, *La filosofia islamica*, trad. di Carmela Baffioni, [Bologna : il Mulino, 2006]; edizione originale: *Islamische Philosophie*, [Monaco : Beck, 2004]
- S. M. Stern, "Notes on al-Kindī's Treatise on Definitions", in *Journal of the Royal Asiatic Society* [1959], 32-36
- G. Strohmaier, *Ḥunayn Ibn Ishāq al-'Ibādī*, Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition), vol. III, [Leiden : E.J. Brill, 1990]
- R. Walzer, *Greek into Arabic: essays on Islamic Philosophy*, [Oxford : B. Cassirer, 1962]
- M. W. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, [Edimburgo : Edinburgh University Press, 1962]
- I. Zilio Grandi, "Temi e figure dell'apologia musulmana ('ilm al-kalām) in relazione al sorgere e allo sviluppo della falsafa", in C. D'Ancona Costa (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam Medievale*, [Torino : Einaudi, 2005]